

مجموعه

رسائل و مقالات فلسفی

حکیم متحقق و فقیه اصولی
علامه آیت الله رفیعی قزوینی
قدس سره

با ترمیم و تصحیح

فائیس بنیاد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعہ

رسائل و مقالات فلسفی

حکیم محقق فقہی اصولی

علامہ آقا میرزا ابوالحسن رفیع قزوینی

ایڈیٹر مار فزین

شبكة كتب الشيعة

بالتعريب والتدقيق

علامہ محسن رضا نژاد نوشین



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



کتاب: رسائل فلسفی حکیم متأله مرحوم علامه رفیعی قزوینی
مقدمه و تصحیح: دکتر غلامحسین رضائزاد

چاپ: سپهر

تاریخ: دیماه سال ۱۳۶۷ (۵. ش) مصادف با جمادی الثانی سال ۱۴۰۹ (۵. ق).

تیراژ: ۳۰۰۰ عدد

چاپ اول

جميع حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست

صفحه	عنوان
يك	مقدمه گردآورنده
۱	مسأله رجعت
۲۳	در بیان تجلیه و تخلیه و تخلیه و فناء
۲۹	سخن در حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه
۴۳	بیان اتحاد عاقل به معقول
۵۱	سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی از این کلمه...
۵۷	در بیان حقیقت عمل
۶۵	سخن در حدوث دهری و تفسیر دهرو سرمد و زمان
۷۱	در بیان حقیقت شب قدر و...
۷۷	سخن در معاد
۸۵	فی شرح دعاء السحر
۱۱۹	معراج
۱۶۱	فی الوجود الرابط و الرابطی من الاسفار

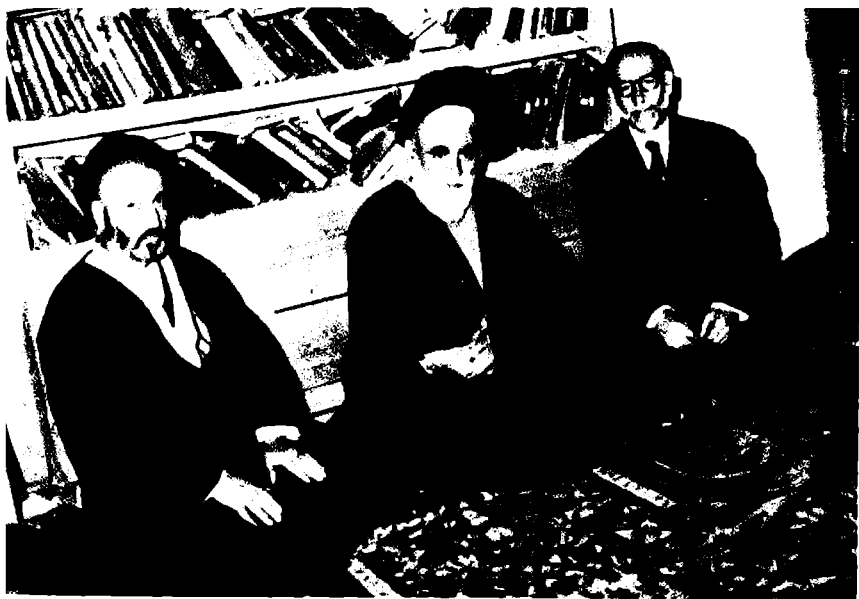
١٦٥	تحقيق «حکمی برهانی» فی تشریح الاجزاء الحملية
١٧١	وجوب الوجود
١٧٧	تعليقه درباب اراده از كتاب جوامع الكلم
١٨١	مقاله فی اتحاد العاقل والمقول
١٨٥	تفسير حکمی علی آيتين الاولين من سورة يونس
١٩٣	تحقيق فو، الاسفار الاربعة
١٩٩	فی ان النور يستلزم التسلسل
٢٠٣	حاشية علی قضايا الفروية الذاتية من الاسفار الاربعة
٢٠٧	رساله در بيان قوة مولده



تمثال مبارک حضرت آیت الله رفیع قزوینی

کلام اعلم اکثر امارتی فی العلوم الادبیة انهم یمدون قاعدة ثم انهم لما راو وروما
 ناقبها فیکلام لعرب فیلون الاستعمالات المحالفة لها وذلک انما یرى لا یصح خامس
 لوصوح ان مرتبه لہو اعدودون مرتبه الاستعمال ومانعہ عنہا بالذات لکون
 الاستعمال بنی للاصول و لہو اعد المہند فی ملک العلوم و مدرکالہا کما هو الواقع
 المتحقق فی جمیع اللغات بل نقول مرتبه الاصل والقاعدہ مرتبه الحکایہ والکشف عن
 الاستعمال فی الحکایہ و هو المحکم عنہ و درجہ الحکایہ بما ہو حاک مانعہ عن درجہ الحکایہ
 محکم و بغيرہ القاعدہ بحکم المظهر لہ فی طول الاستعمال لا فی عرضہ فلا یرض قطولا
 ورو وادو حکومتہ للاصل علیہ عوض بل لا یعکس بل وان الاستعمال رافع للاصل
 والمخلص القایع لما دہ لتک ان یقال ان ریم ان مطلق الاستعمال اصل لہل فو
 قول زور وان ریم ان الاستعمال یصح لہا در عن لعرب لہل فو مقول لکن
 نقول یسوغ اذن حکومت الاصل علیہ لضعفہ لکونہ الملاج الی حکومتہ لہل فو علی غیرہ
 ولقیس علیہا در بالاضافہ الی اکثر مع کوخما فینین فلیتب ولا یعدل من تحتہا
 محمد بن محمد بن محمد

نمونه‌ای از دستخط مبارک آن مرحوم



سمت راست - مرحوم حسین عمادزاده

سمت چپ - مرحوم عماد حاج سید جوادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يروى حديث وجوب وجوده احاد الملكات ونحوه عن عجب صنع الواد
 المصنوعات والصلوات المواتات والسيارات المسلسلات على خير خلقه محمد بن عبد الله سادات
 البريات وتبعد فار من اعظم نعم الله سبحانه التي افاضها الله على العباد وجود المعين من العلماء الاعلا
 في البلاد والمنايين للخلق الى طريق العلم والسداد والمرشدين للمحيرين في فاقة العلوم والمهاجرين
 في فوادي البشبات الى منهج انوار اليقين والرشاد هدى من الله تعالى ادعاه الاسلاف منهم وساعد
 اقدار احلوا لهم وان منهم الحجاب العالم الكامل وبحجز لفاضل مروج الاحكام حمزة الاسلام الاقا الحاج سید جلیل
 فضل المرحوم العالم الفقيه الادب الاقا فخر حمزة الاسلام الاقا السيد موسى الزر跋ی الغريزي رفيع اله قدوة حيث
 ان جليله قد صرف برفه من عمره وضطام الحما من ريعان دهره في تحصيل العلوم الدينية والمعارف الاثنية هدى
 وخذ فخرى وجدوا جليله وسعى وكذا حتى بلغ مجاهد من سرفه من العلم والعصمة وتمكن من رتبة
 الى صولها المقر عند صاحبنا الا باسند وصار ذا قوة فديته يستخرج بها الاحكام من مداركها الحكمه ثم انما
 زيد فضا لا يستخرج من اللؤلؤ في عداد سرفات احاديثها وحملها اجابا واليتم بذلك ما جرت مجزبان روى
 عن جميع ما خلق في روائده من الكتب المعروفة والمعمورة لاسيما الكتب اللدنية المشهورة استبها في الشموس رابعة
 الزمان من الكاظمة والقيسة والتمذيب والاستبصار ممكن الله تعالى مضمينها بنات يترى من تحمها الانوار وما
 جمعها وحوت عليها من بحري مع المحيط وهي الوسائل والوافي والبحار حشر الله مؤلفها مع الامم
 انه فها طيرهم سلام الله ملكا الاحاد وسائر الكتب المعتمدة بها من كتب الادعية والزيارات فلهذا وبها يجرى
 سبلها في الدنيا وما انما انكر شرفها فها رفا الا حصار فاول حد من شجرها وسادى ومن جليله في
 العلوم القياسية يستند الى عالم عصره وشجر دهره حمزة الاسلام والمسلمين ورئيس الفقهاء المجتهدين
 ائمة الهدى في العالمين صاحب الشرح عبد الكريم يلهى في تحاري فليتب الله له انوار وحشره مع سادات
 الاعلى ابا من المولى العلما قد تحدث صاحب ميرزا حسين النوري عن شيخ الكل اعصره العضاة

نمونه ای از اجازات آن مرحوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلقنا خلقاً لمعاناً ودفأ في البيان وفتحنا مغاملاً دينا
بالنحو والبرها واعطى عقولنا اصولاً كافية نقتد بها الى لطائف معاني
القران والمناهجكم اسر عظام اليكان بقدر الظاهر ولا مكان وتغنا انوار
مباني المنطق وبلاغة البيان وصرفنا عما وجب الضلال اتخذ لان محله
ممد على خصلته وصفوة رسد محمد وال الذين هم خلفاء الرحمن وبعد
فانديتهم بهانه ولا ينبغي سره وكما ان جواب سيد السند والكهف المتعذر لنا
الفاضل المحقق الخليلي في عماد الفقهاء والجهتين الى السيد الافاضل
حماد الله عن المحاربي جسد العلامة العظيم العقل السداد بعشر والمذهب
في اوس القرن الرابع عشر في شرح الشريعة المولى الحاج ميرزا محمد حسن علي نقاش مقامه
واحله دار الكرامة من مشيئة العناية الالهية وايذنه السواعل برهانه بتخصيل
العلم وتكميل النفس بالفضائل العلمية والعملية فاستغل بحجده الكافي
وجمده الوافي مع ما منح الله لبراه من الطبع الرفاد والذهن الفاد
استقامة السليقة وحسن الطيفه عند جهاد العلم وساتذة
الفضيلة النجف الاشرف وبلده تهران وحضر برهه من عروق
من دهره لدى في فقهه من كتاب الطهارة وبحب الاجازة و
في بحث في العالم الالهي المحكمة مركبا با لاسفار المشتهر به اهل البزار و
اولى الاطوار وكان دام فضله كثير ما ياجت معي في اثناء الدرس
ويطيل في محبة ونهضة وباراه وكتب تح ما ملأه دافق محاداة
ولطائف مناظره حتى ظلم لي وثبت عندك ان جوابه بالغ الى
مرتبه الاجتهاد ودرجة الاستنباط في الاحكام وتميز المحال

من الحرام بقوة الاستدلال واستفراجهما من مداركها المعلومة المسلمة عند العلماء
 الاعلام وصحابنا العظام فحينئذ لا بد للحجاب تلك النعمة الكبرى والتمجيد العظمى
 من القوة القدسية والملكة القدسية لا وصي حجاب بعدكم القضي عن مسلك
 الاحتياط كما هو دأب سلافة الظاهرين وان يشير كفى في صالح قوايه ولا يشأ
 في مظان دعواته كما ان احوال الانساء النساء الهنوز غلبة نساء الدائرة الحسن
 الحين الغدوني وهذا الله سبحانه للعمل لغده قبل ان يخرج الامر من يد انه ولي يحب
 في نزهة محمد بن عبد الله ١٣



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
وبعد جناب شریف محمد ارتقاء الاسلام آقاي
سيد محسن رفيع قزوینی که موفق بنجست کامل
علوم دينی گردیده و سالها در قزوین در
نزد اساتید اخذ علم نموده و چند سال در آن
مقام تکمیل تحصیل علوم دينی مشغول بوده در
این ایام حقیر ایشانرا اخبار و امتحان نمودم
وبعد از بحث و گفتگو در چند مسئله معلوم گشت
شد که ایشان بمرتبه رفیع اجتهاد نائل شده
و دارای قوه و سلک استنباط احکام شرعی
میباشد و بران مشارالیه تاکید و تکرار در طریق
اجتهاد را دعای نماید فی شهر رمضان سنه ۱۳۸۱ قمری
الله اعلم

در خصوص اینک که این محترم در این مقام
تکمیل تحصیل علوم دينی مشغول بوده در
این ایام حقیر ایشانرا اخبار و امتحان نمودم



سخنی چند پیرامون مقالات و رسائل موجود: از آنجا که بسیاری از این مقالات و رسائل از این پیش بطبع نرسید و برخی از آنها که منتشر گردیده است، هم از حیث نحوه چاپ و صحافی نامرغوب می‌نمود، و هم در طبع آنها عدم دقت و مسامحات بسیاری رفته و دارای اغلاط زیادی بود که رغبت پژوهندگان را به ژرف‌نگری و بررسی مطالب علمی و اکتشاف به معانی و مضامین پرشکوه و بلند این آثار بر نمی‌انگیخت. به همین انگیزه درصدد برآمدم که همه مقالات و رسائل فارسی و عربی آن علامه بی‌همانند را بار دیگر با نظر غوررسی و عمیق مورد مطالعه قرار داده، و با تصحیح اغلاط و تنظیم جملات و رفع اضطراب از عبارات چاپهای پیشین، متنی بالتسبه منقح و قابل استفاده، در دسترس اهل علم و حکمت قرار دهم. آنگاه پس از تصحیح مقالات و رسائل موصوف، آنها را برای بازنویسی بدوستی کوشا و علاقه‌مند به حفظ این آثار، سپردم و نامبرده نیز در کمال دقت و تأنجاً که میسر بود به خطی خوانا، رسائل و مقالات موجود را نوشته و برای طبع آماده کرد. سپس آنها را در اختیار مدیران محترم انتشارات الزهراء، که از پیش خود را برای طبع و نشر آثار حکیم علامه - آقا سید ابوالحسن قزوینی - آماده کرده بودند قرار داده که با اهتمام در خور تقدیر بکار طبع و نشر آنها اقدام کردند؛ و فی الجمله با مساعی این یاران فرهنگ دوست و علاقه‌مند به حفظ آثار علمی و حکمی، مقالات و رسائل موجود بنحوی دلخواه و آئیند، آماده عرضه به پژوهندگان گردید. در اینجا لازم می‌نماید از حسن نظر و توجه جناب حجة الاسلام والمسلمین، آقا سید محسن رفیعی که حواشی و تعلیقات و رسائل و مقالات علمی والد علامه خود را در اختیار نهاد، و در این مورد سعه صدر و صبر بسیار نشان داد، سپاسگزاری می‌کنم، آنچه در این مجلد به نظر ارباب علم و حکمت می‌رسد، مجموعه رسائل و مقالات فارسی و عربی آن دانشمند حکیم و مجتهد بارع و بی‌بدیل است؛ و همه حواشی و تعلیقات و توضیحات ایشان، بر بیش از بیست کتاب و متن فلسفی و کلامی و عرفانی نیز در یک مجلد، از تضاعیف اوراق کتب و حواشی آن علامه، و به کوشش و تصحیح این بی‌بضاعت فراهم آمده و به فضل و احسان عمیم خداوند متعال؛ در آینده ای نزدیک، در معرض استفاده اهل فن قرار خواهد گرفت.

غلامحسین رضائزاد «فوشین» تهران ۱۳۶۷/۱۱/۱۹



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کلامیه و فقه اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«بنام خداوند بالا و بست»

اکنون که خامه اندک مایه را بسودای نوشتن زندگی نامه‌ی یکی از بزرگترین اندیشمندان سده‌ی اخیر در انگشتان خود می‌لغزانم، از هستی بخش یکتا و بخشایشگر یگانه استمداد می‌کنم که در تحقیق زندگی حکیمی فرزانه و دانشمندی گرانسنگ و عظیم و فقیهی دقیق و عارفی موشکاف و عمیق‌مرایاری و پایداری بخشد، و بحکمت بالغه و عنایت و فیض خود، مرا از افراط و تفریط که شیوه‌ای جاهلانه است بازدارد و خاطر مرا در واقع‌بینی و حقیقت‌نگری تاب و توان دهد، مگر بتوانم بدون توجه به مصلحت‌گرایی، و با حوصله‌ای فراخ، اندکی از بیشمار و قطره‌ای از دریا بار و مشتی از خروارها در پیرامون خط‌مشی فکری و اسلوب حکمی و بینش نظری فیلسوفی بهنجار و دانشوری آیمند و خردپژوهی بی‌همانند را ابراز دارم، بار پروردگارا، اگر در این برهه‌ی از زمان پیاس بهره‌هایی که از فیض و لطف عام تو، بوسیله‌ی حکیمی بی‌بدیل و یگانه و متفکری بی‌مثیل و فرزانه برده‌ام، زبان بحق‌گزاری نگشایم و ترا بوجود چنین علامه‌ی بی‌نظیری در فرصت خود نستایم به صدق فحوای: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمَخْلُوقَ لَمْ يَشْكُرِ الْخَالِقَ» چگونه در لقای تو سر خجلت برآرم و خود را بنده‌ای در بند حقیقت شمارم؟ پس آن به که به یاری تو چیزی را فرو نگذارم و در تعرفه‌ی افکار فیلسوف و دانشمند گرانقدری، چون شادروان آیت‌الله آقا میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی — جعله الله تعالی فی بحبوحه جنانه — دست از پایمردی برندارم، باشد که حقوق حقّه این اعجوبه‌ی روزگاران و نایفه‌ی حکمت و فقه و عرفان، که جز تنی معدود از خواص، کمتر کسی به ژرفای ذهن نقاد و طبع و قریحه‌ی فلسفی و علمی وقارش پی بُرد،

گزارده آید و حاضران و آیندگان بدانند که:

بصیر گوش توایدل، که حق رهانکند چنین عزیز نگینی بدست اهرمنی
اگر حوصله تنگ و ظرفیت اندک مردم روزگار، تحمل شناخت ابرمردی
در دانش و فلسفه و حکمت را نداشت، دریغ برآنمردم و تفویز چنان روزگار.

اگر هاضمه تحقیق دوران، توان هضم لقمه ای پربرکت و سنگین را
ندارد، هرگز از خاصیت و لذت جان پرور آن لقمه مبارک نکاهد و اگر گنجائی
بینش عوام، طاقت فهم معانی و اسرار را نیارد، هیچ و هیچ از عظمت و رفعت
اندیشه بلند حکیمی عالقدر فرود نیاید. آنگاه که مبدأ اعطاء دانش و کردار
خردمندانه و پاکیزگی دل و جان دانشمند و خردپژوهی بزرگ را ذات بی زوال
فیاض علی الاطلاق بدانیم، و هر خیر و شرف و نزاهت و قداستی را بدو منسوب
داریم، پس ادا رک اینهمه خصائل و صفات ارجمند و نفیس را نیز، نفوسی کریم
و شریف و پاکیزه دل باید، تابه سبب هم سنخ بودن، به مراتب فیض و کرائم
اخلاق و شرافت ذاتی او آگاه گردند، چنانکه سراینده تازی سروده است:

أَلِمْلَمْ صَغَبَ لَيْسَ بُدْرُكُهُ الْفَقْهُ إِلَّا بِتَوْفِيقِ أَلِإِلَهِ وَبَسْطِهِ
لَكُنَّ لِلتَّوْفِيقِ شَرْطًا لَازِمًا وَهُوَ التَّقَى، أَنَّ التَّقَى مِنْ شَرْطِهِ

حکیم مفضال و فقیه ستوده خصال و دانشمند بارع، آیت الله آقا میرزا
ابوالحسن رفیعی قزوینی، که قرآن سعدین دیگر باید، تا مادری چون او فرزندی
به فضیلت و نبوغ زاید، نه تنها در فلسفه مشاء و اشراق و حکمت ذوق التأله از
سرآمدان حکماء و فلاسفه سده اخیر در شمار بود، که در فقه و اصول و تفسیر
و معارف اسلامی و ملل و نحل، در زمره نام آوران روزگار خود قرار میگرفت و در
مساوحت با دانشمندان و بزرگان، سروگردنی بطول یک نیزه از همگان فراتر
داشت:

وَإِذَا ظَلَمْتُ الْعِلْمَ فَأَعْلَمُ أَنَّهُ جَمِلٌ، فَتَنْظُرُ أَيَّ جَمِلٍ تَخْمِلُ
وَإِذَا عَمِلْتُ بِأَنَّهُ مُفَاضِلٌ فَأَسْغِلُ فَوَازِكَ بِالَّذِي هُوَ أَفْضَلُ

این فیلسوف دقیق النظر و حکیم ستوده مخبر، که بحق از استادان طراز اول علوم و
معارف حقیقی و الهی بود و در جودت قریحه و تقریر لطیف و دلنشین و پرداختن

عبارات ظریف و براهین متین از مفاخر وراثت کریمه یا علوم انبیاء و اولیاء محسوب میشد؛ از مجدّدان رأس ما و از آلف قدّانی بود که در هر آلفی بظهور می پیوندند.

بهر الفی الف قدّی برآید الف قدّم، که در الف آمد ستم
نام و شهرت و نسب و تاریخ ولادت: اوبسال ۲۶۸ شمسی برابر با ۱۳۱۰

قمری در شهر قزوین تولّد یافت و چندین پشت و نسل خانواده پدری و مادریش از علمای بزرگ زمان خود بودند. نام پدرش چنانکه از نقش مُهر ایشان بر صفحه اوّل کتاب «اسرار الحکم» ملکى آن حکیم علامه مشهود افتاده است، و بخطّ نستعلیق زیبایی تحریر شده: «ابوالحسن ابن خلیل الحسینی» میباشد و بدانگونه که نقش و خاتم دیگری از ایشان بخطّ کتیبه مانندى نشان میدهد: «العبد المذنب ابوالحسن الحسینی» است و این نقش خاتم در ذیل پاسخ به یکی از استفتائاتی که از ایشان شده، مشاهده گردید. آیت الله حکیم بارع قزوینی، در اغلب حواشی و تعلیقات خویش بر کتب معقول و منقول، خود را بنام: «ابوالحسن الحسینی القزوینی» یا «میرزا ابوالحسن» و یا «قزوینی» و یا «میرزا ابوالحسن قزوینی» و گاهی هم: «میرزا ابوالحسن الحسینی العلوی» و در برخی از موارد «لمحرره الحقیق میرزا ابوالحسن القزوینی» و «لمحرره القزوینی» معرفی کرده است و گاهی بصورت اختصار و با حروف «م-ح-ق» که همان میرزا ابوالحسن حسینی قزوینی است از خود نام برده.

در جلد اوّل دایرة المعارف تشیع در مدخل آل رفیعی نوشته شده: «آل رفیعی از قدیمی ترین خاندان علمى شیعه در قزوین و تهران. این طایفه از ذریّة سید میرزا محمد زمان طالقانی قزوینی اند، که از اکابر علمای عصر خویش و از شاگردان ملا خلیلای قزوینی بود، بعضی از علمای این خاندان عبارتند از: ۱- سید میرزا محمد صالح (۱۰۸۹- ۱۱۷۵ ق) فرزند سید میرزا محمد زمان طالقانی قزوینی، حکیم و مجتهد عارف، از شاگردان آقا جمال خوانساری ۲- سید میرزا عبدالباقی (۱۱۵۵- ۱۲۴۰ ق) از محوّل علمای قزوین ۳- سید آزاد (م ۱۲۹۰ ق) فرزند سید میرزا عبدالباقی، مجتهد نحوی و شاعر ادیب از شاگردان شهید ثالث،

وملاً محمد صالح برغانی؛ وی به هندوستان هجرت نمود ۴-- سید میرزا علی فرزند سید میرزا عبدالباقی از اکابر علماء. اعقاب ذکور وی سید میرزا رضی (م ۱۲۸۵ ق) و سید میرزا محمد باقر (م ۱۲۸۶ ق) و سید میرزا رفیع، همگی از حجج اسلام و علمای اعلام بودند ۵-- سید میرزا رفیع (م ۱۲۷۲ ق) مجتهد و حکیم مشهور، نامش عنوان این خاندان جلیل گشت و این سلسله به آل رفیعی شهرت یافتند؛ اعقاب ذکور وی، سید میرزا یحیی و سید میرزا ابراهیم، همگی از فحول علمای امامیه بودند ۶-- سید میرزا ابراهیم (م ۱۳۳۹ ق) مشهور به سید میرزا خلیل از فحول علماء مردی عابد، زاهد و باتقوی بود، اعقاب ذکور وی سید ابوالحسن رفیعی و سید علی اکبر و سید علی و سید محمد رفیع مشهور به میرزا آقا هستند ۷-- سید ابوالحسن رفیعی (۱۳۰۶-۱۳۹۶ ق) فرزند سید ابراهیم، از اعظم فقهاء و فلاسفه شیعه در قرن چهاردهم هجری است».

در زمان تصدی او به امامت و تولیت مسجد سلطانی قزوین، از این حکیم متفکر بنام «حاج سید ابوالحسن مجتهد» یاد شده، چنانکه در یکی از اوراق اجاره دکانی مشهود افتاد. لقب «میرزا» مخفف «امیرزاده» است که در دو یست سال اخیر بر شاهزادگان و حکام قاجاریه گفته شده است و رفته رفته بر منشیان و دانشمندان هم میرزا گفته اند و بالاخره این لقب بیشتر بر حکماء و عرفای اخیر اطلاق گردیده است از قبیل: میرزا محمدرضا قمشه ای عارف بزرگ، و میرزای جلوه مدرّس مشهور حکمت و فلسفه، و میرزا علی اکبر یزدی و میرزا محمود قمی و میرزا حسن کرمانشاهی و میرزای اشکوری استاد عرفان و غیره.

علاوه اینکه، در زمان حیات آن حکیم و فقیه بزرگ، نامبرده را بنام «آیت الله رفیعی، و آیت الله قزوینی، و حکیم قزوینی، و حاج سید ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا ابوالحسن قزوینی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی» هم نامیده اند، لیکن، هیچ گاه آن بزرگوار، خویشان را به شهرت رفیعی در نامه و حاشیه کتاب، یا دفتر و مضبوطی معرقی نکرده است، در حالیکه در زمان زندگانی او، فرزندان محترم و خانواده اش به شهرت «رفیعی» مشهور بودند.

بنظر میرسد که شهرت رفیعی از جد ایشان بنام آیت الله میرزا رفیع مأخوذ

باشد، و بهر وجه این حکیم بی مثل، فرزند حجة الاسلام میرزا خلیل بن میرزا رفیع است و بطوریکه مسموع افتاده، بیشتر اجداد پدری ایشان تا حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام، اهل علم و ورع و تقوی بوده اند.

نسب مادری آیت الله حکیم و فقیه بزرگ آقا میرزا ابوالحسن قزوینی، بواسطه آیت الله حاج سید علی مجتهد قزوینی، به شادروان آیت الله حاج سید ابراهیم معروف به «صاحب ضوابط الاصول» و «دلائل الاحکام» میرسد؛ زیرا مادر این حکیم مفضل، دختر مرحوم سید علی مجتهد صاحب حاشیه ای بر کتاب «قوانین الاصول» است، و در صفحه اول حاشیه مزبور مرقوم است: «هذه حاشية شريفة متعلّقة بقوانين الاصول، من مضافات مولانا الجليل و شيخنا التبيل و صاحب الشرف الاصيل، و السيد الرفيع و الحاوي للمناقب المنيع، الجنا ب السيد على المجتهد القزويني اعلى الله مقامه و رُفِع في الخلد اعلامه» و این حواشی در سال ۱۲۹۷، هجری بر قوانین الاصول پایان یافته است. شادروان سید علی صاحب حاشیه از شاگردان مبرز و دانشمند مرحوم شیخ انصاری است، و مقبره او و آیت الله حاج سید ابراهیم صاحب ضوابط در صحن بزرگ حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام در کربلا میباشد.

تحصیلات و تدریس: شادروان حکیم علی التحقیق میرزا ابوالحسن قزوینی، از ابتدای عمر و اوان کودکی در قزوین به یاد گرفتن کتب دستوری و بلاغی ادبیات عرب، از صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع و غیره پرداخت و از همان دوران صباوت آثار بلوغ فکری و نبوغ علمی در نامبرده مشهود بوده است. بطوریکه در مقدمه کتاب: «رجعت و معراج» ایشان (۱) مرقوم است، نامبرده کتب ادبی و بلاغی را در «مدرسه صالحیه» قزوین و در محضر مدرسان فاضل آن زمان به پایان رسانده و آنگاه دوره سطوح علمی و کتب فقهی و اصولی را در نزد استاد خود، حاج ملا علی طارمی و آیت الله ملا علی اکبر تاکستانی که تحصیل کرده نجف و مقیم در قزوین بود فرا گرفته و این ملا علی اکبر به سیاه دهنی تاکستانی معروف بوده است.

حکیم علامه، رفیعی قزوینی پس از اخذ مقدمات علمی و فرا گرفتن کتب سطوح درسی، به منظور ادراک محاضر علمی استادان بزرگ عصر، که در آن زمان همگی در تهران بتدریس کتب عقلی و نقلی اشتغال داشتند، و حوزه تهران یکی از پرفیض‌ترین حوزه‌های علمی بویژه علوم عقلی و عرفانی در شمار می‌آمد، از زادگاه خود قزوین عازم تهران گردید و در سال ۱۳۳۳ هجری به مجلس درس آیت الله حاج شیخ عبدالنبتی نوری - نور الله مرقدہ - راه یافت و با کسب فیض از محضر او، در ضمن از مجلس درس حاج میرزا مسیح طالقانی و آیت الله سید محمد تنکابنی و آیت الله اقا شیخ محمد رضا نوری استفاده و تحصیل علوم فقه و اصول کرد، و از آنجا که ذوق فطری و جبلت الهی او متمایل به معارف حقّه حقیقی بوده و تار و پود وجودش از عشق به علوم عقلی - کلام و حکمت و عرفان و ریاضیات - درهم بافته شده بود؛ چنانکه از آثار او نیز مشهود است؛ حکمت را در نزد حکیم متآله مرحوم میرزا حسن کرمانشاهی که استاد مشهور این فن بود فرا گرفت و علاوه بر این استاد، از محضر درس مرحوم حاج فاضل تهرانی شمیرانی و مرحوم میرزا محمود قمی - رضوان الله تعالی علیهم - بهره‌هایی شایان اهمیت گرفت، و سپس علوم ریاضی را از محضر آقا میرزا ابراهیم زنجانی ساکن و مقیم تهران تحصیل کرد؛ و بطوریکه حواشی مرقوم بخط ایشان بر «کتاب الاکر» «تاوذوسوس» حاکی است، بسیاری از حواشی و تقریرات و توضیحات استاد خود را نیز در هامش کتاب چاپ سنگی ملکی خود ضبط کرده است؛ و در همان موقع بقرائت «شرح چغمینی» و «تضاریس الارض» شیخ بهایی پرداخته؛ و چنانکه آخرین حاشیه ایشان بر کتاب مزبور حاکی است، قرائت این کتب در مدرسه صدر تهران و در تاریخ سوم ماه محرم ۱۳۳۶ قمری بوده است و چون بر بسیاری از صفحات کتاب یاد شده حاشیه نوشته، بخوبی مشهود است که آن حکیم جامع و فقیه اصولی با رع، مسائل و مطالب این کتب را با دقت و تحقیق تمام در نزد استادان خود قرائت کرده است. باری، استاد علوم هئیت و اسطرلاب و هندسه ایشان هم بنابر نقل مؤلف کتاب «گنجینه دانشمندان» (۱) علاوه بر میرزا ابراهیم زنجانی، مرحوم آقا شیخ علی رشتی هم بوده، و از این دو استاد مجموع

علوم ریاضی را فرا گرفته است.

آیت الله، حکیم متآله قزوینی در سال ۱۳۳۸ از تهران به قزوین مراجعه کرده، و بعد از یک سال توقف در زادگاه خود، مجدداً به تهران بازگشته و بتدریس کتب فقهی از قبیل شرح لمعه و قوانین و نیز کتب حکمی شرح منظومه سبزواری و اشارات بوعلی پرداخته و در این زمان در مدرسه عبدالله خان اقامت داشته است، لیکن چون در همین اوقات نبوغ خود را در فهم مشکلات علمی آشکار نموده، طلاب مدارس دیگر هم بدرست پربرکت او حاضر میشدند، و حدود مدت دوسال در تهران از مدرسان بلامنازع در شمار آمده، تا در سال ۱۳۴۰ قمری که حوزه علمیه قم تشکیل گردید، به محضر درس فقیه استاد مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حایری یزدی شتافت و از درس فقه و اصول این مؤسس گرانقدر استفاده شایانی کرد و در ضمن خود نیز بنا بر شیوه مرضیه و سنت دارالعلوم اسلامی، یعنی حوزه های علمی، بتدریس کتاب کفایه آخوند خراسانی و رسائل و مکاسب شیخ انصاری و کتاب اسفار اربعه و شرح منظومه سبزواری پرداخت و در ماه رمضان سال ۱۳۴۴ قمری به امر مؤسس حوزه قم، علامه باقر و فقیه ورع حاج شیخ عبدالکریم - اسکنه الله تعالی فی بحبوحه جنانه - در مسجد بالاسر بر کرسی تدریس نشست و در این موقع در حدود دویست و پنجاه تن از فضلا و طلاب مستعد از محضر درس او استفاده میکردند، و در همین اوقات نیز به تحریر حواشی خود بر کتاب شرح منظومه پرداخته و تعلیقات ایشان بر کتاب رسائل شیخ انصاری هم در همین تاریخ میباید؛ و چنانکه مؤلف کتاب «گنجینه دانشمندان» در ترجمه آن حکیم آورده، در سال ۱۳۴۸ قمری با اجازه صریح در اجتهاد و حرمت تقلید ایشان از مراجع دیگر، دروس خارج کفایه و متن اسفار اربعه و کتب فقهی متداول و تفسیر قرآن کریم را تدریس میکرد.

آیت الله رفیعی در همین تاریخ بنا بر عللی به زادگاه خود قزوین مراجعه کرده و تا سال ۱۳۸۰ قمری؛ یعنی قریب سی و اند سال علاوه بر تدریس متون فقهی و حکمی و دروس خارج، به اقامه نماز جماعت در مسجد سلطانی قزوین و عقد و حلّ امور و مرجعیت عوام و خواص در علوم نقلی و عقلی پرداخت، و چنانکه

از بعضی اسناد اجاره دکانها و مغازه های مربوط به مسجد مزبور برمی آید، در حفظ درآمد مسجد از طریق اخذ اجاره دکانها و نظارت در هزینه تعمیر و نگهداشت آن کمال امانت و دقت را بکار می برده است، بطوریکه در ذیل این اسناد مهر و امضاء میکرده و اهتمام شگفتی در نحوه اداره امور آن بخرج میداده است.

در این مدت جماعتی از طلاب علوم عقلی و پژوهندگان حکمت و علوم نقلی شد رحال کرده و به سوی قزوین میرفته اند، تا این علوم را در محضر حکیم متا له تحصیل کنند؛ و اسامی بیشتر این محصلان را در فصل مربوط به شاگردان آن حکیم یادآوری کرده ام.

از سال ۱۳۸۰ قمری، علامه رفیعی قزوینی، از قزوین به تهران رحل اقامت می افکند و در جنب مسجد جامع در منزلی محقر و بسیار قدیمی و فرسوده، با کمال زهد و دل کندگی از دنیا سکونت میکند، و از این تاریخ تا زمان قبول دعوت حضرت حق و لبتیک اجابت گفتن آن، در مسجد مزبور به اقامه جماعت و تدریس خارج فقه و اصول می پردازد، و در این مدت جماعت بسیاری از شریف و وضع و خرد و کلان و پیرو جوان، از مواظ ساده و در عین حال علمی و عمیق و مکتب ولایی آنحکیم بارع استفاده کرده اند، که از جمله آنها مقداری نیز سهم و نصیب این نویسنده فقیر گردیده است.

برخی از شاگردان آن حکیم و فقیه علامه در قزوین و تهران عبارتند از: حجج الاسلام آقای سید رضی شیرازی و شیخ محی الدین انواری و مرحوم شاه چراغی و حاج آقا مصطفی مسجد جمعه ای و حکیم دانشمند مرحوم حاج شیخ محمد علی ذهبی شیرازی - استاد شرح منظومه و الشواهد الربوبیه این نویسنده، که از مفاخر علوم عقلی و بویژه عرفان بود - و آقایان کنی و دانشمند محترم آقای حسن حسن زاده آملی و آقای شیخ یحیی نوری و شیخ ذبیح الله محلاتی و چندین تن دیگر از فضلا حوزه علمیه و پژوهندگان علوم و معارف اسلامی از بازار مانند دانشمند محترم آقای حاج احمد سیاح و برخی از استادان دانشگاه و همکار محترم آقای ذوالمجد طباطبایی و استاد بزرگوار و دانشمند عالیمقدار آقای دکتر سید حسین نصر میباشند.

چون ملاک تحریر زندگی نامه و خصایص شخصی و علمی این حکیم پرنبوغ را، بر مبنای مدارک موجود و بیشتر بخط و قلم خود آن دانشمند، سترک نهاده‌ام؛ بنابراین دنباله همین مبحث را با اینکه به اطلاع گراییده است، از اسناد و مدارک موصوف می‌آورم. این حکیم دانشمند در صفحه ۲۶ و حاشیه مبحث «اشتراک وجود» کتاب شوارق لاهیجی و نیز در صفحه ۱۹ همین کتاب و در حاشیه آن نوشته است که از محضر درس حکیم الهی و استاد محقق بارع، مرحوم میرزا محمود قمی — رضوان الله تعالی علیه — استفاده‌ها کرده و کتاب مزبور را در محضر درس همین استاد خوانده است، اما بدانگونه که از دیگر حواشی او بر کتاب شوارق برمی‌آید، بنظر میرسد که علامه رفیعی، برخی از کتاب یاد شده را در نزد فیلسوف بزرگ حاج میرزا حسن کرمانشاهی فرا گرفته باشد. زیرا در حاشیه صفحه ۴۷ کتاب شوارق ملکی ایشان بخط خوش آن حکیم بزرگوار مرقوم است: «کذا سمعت عن استاذنا الحکیم الفیلسوف دام ظلّه العالی، فی بعض تقریراته فی الدرس» و در مورد تعیین این استاد گوید: «وهو مولانا المیرزا حسن الكرمانشاهی مذهبّه» بنابراین شادروان حکیم قزوینی، کتب حکمی و کلامی را در تهران و از محضر استادان بزرگی چون میرزا محمود قمی و میرزا حسن کرمانشاهی و دیگر استادان متدرب و خریّت فن حکمت، که به ذکر اسامی آنان پرداخته خواهد آمد فرا گرفته است، چنانکه در حاشیه صفحه ۲۶ جلد اول شوارق نوشته است: «کذا افاده استاذنا الحکیم الالهی، القمی دام ظلّه» و در صفحه ۱۹ از حاشیه همین کتاب مرقوم داشته: «هكذا افاده استاذنا المحقق، الحکیم الالهی القمی دام ظلّه العالی» که مراد همان میرزا محمود قمی استاد حکمت و عرفان است.

اما مدرسه‌ای که حکیم مفضال و آیت الله الملک العلام، رفیعی قزوینی در آن سکونت داشته و بتحصیل مشغول بوده است، معروف به «مدرسه صدر» بوده، چنانکه بخط خود در پشت کتاب شوارق الالهام، جلد اول، نوشته است: «قیل ولله دمر من قال:

مجموعه کون را، به قانون سبق کردیم تصفح ورقاً بعد ورق

حقاً که بخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و شئون ذاتیه حق کتبه العبد المذنب الخاطی الآثم، ابن الخلیل، ابوالحسن الحسینی القزوینی، فی دار الخلافه طهران، فی المدرسه المبارکه المعروفة بالقصر، يوم الخميس شهر رجب المرجب، سنه ۱۳۳۵ هجری».

تاریخ اقامت نامبرده در تهران، بمنظور تحصیل کتب حکمی و کلامی و عرفانی سال ۱۳۳۳ هجری است، که بطور مسلم چندسالی قبل و پس از آن نیز در تهران سکونت داشته است، و از یادداشت دیگری که بر صفحه اول شرح اشارات طبع سنگی ملکی، وی مشهود است، معلوم میگردد که نامبرده قسمت حکمت کتاب شرح اشارات خواجه طوسی — قدس الله سره القدوسی — را در همین سال و در محضر درس رئیس حکمای وقت، آقا میرزا حسن کرمانشاهی، خوانده است، زیرا به خط خویش نوشته: «شروع بخواندن حکمت این کتاب مستطاب، مستی به شرح اشارات، در محضر حضرت مستطاب حکیم بارع متآله، رئیس الحكماء المتآلهین، آقای آقامیرزا حسن کرمانشاهی دام ظلّه العالی، يوم یکشنبه بیست و سوم شهر شوال المکرم، سنه ۱۳۳۵ هجری قمری» و در خاتمه عبارات مرقوم برای خود توفیق اتمام آنرا خواستار شده و نوشته است: «اللهم وفقنا باتمامه، بمحمد وآله ص، وانا العبد میرزا ابوالحسن قزوینی» و از همین عبارت دعایی اخیر نیز میتوان فهمید که حکیم و فقیه بزرگ قزوینی به لقب «میرزا» از همان اوان تحصیل علوم عقلی در تهران معروف بوده است.

استادان دیگر وی، یکی شادروان حکیم و ریاضی دان و شاعر با ذوق، ملا محمد بن معصومعلی هیدجی زنجان است که او نیز از شاگردان میرزا حسین سبزواری از سرآمدان تلامذه حاج ملاهادی فیلسوف کبیر میباشد، هیدجی استاد آقا میرزا ابوالحسن قزوینی مدتی هم از حوزه درس میرزای جلوه بتکمیل معارف الهی پرداخته بود و از این رهگذر دل و دماغی از علوم عقلی و نقلی آکنده داشت و تعلیقات او بر منظومه سبزواری و دیوان اشعارش به فارسی و ترکی معروف است و بالاخره حکیم هیدجی در ربیع الاخر از سال هزار و سیصد و سی و نهم هجری قمری در تهران دعوت حق را لبیک گفت؛ رحمه الله علیه رحمه واسعه.

حکیم قزوینی در برخی از حواشی خویش بر کتب حکمی و از جمله آنها بر منظومه حکمت سبزواری و در مبحث: «غرر فی بداهة الوجود» اعتراض و ایراد حکیم بارع و عارف الهی، حاج فاضل رازی را بر «شرح الاسم» بودن تعاریف وجود نقل کرده و نوشته است: «واعترض علیه بعض المحققین من حکماء العصر — دام ظلّه العالی — بأنّ تعریف الوجود لیس تعریفاً اسمیاً، بل یکون هو التعریف اللفظی» و در حاشیه دیگری در جنب همین حاشیه با تعبیر علامت روی جمله: «بعض المحققین» مرقوم داشته: «وهو الحکیم العارف الالهی، استاذنا الحاج فاضل الرازی مدظله، وقد افاده فی البحث وانا کتبت فاستمعت منه سلمه الله» و این حاج، فاضل رازی از اهالی شمیران و از شاگردان آقا میرزا حسین سبزواری بوده است و اواخر عمر حکیم بی نظیر آقا علی مدرّس و مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی را نیز درک کرده است و آقا سید ابوالحسن قزوینی کتاب منظومه و شوارق را در محضر او خوانده و خلاصه الحساب شیخ را در نزد مرحوم حاج ملا محمد معصوم هیدجی قرائت کرده و مفتاح الحساب غیاث الدّین جمشید کاشانی را هم از محضر آقا میرزا ابراهیم زنجانی فرا گرفته است و خود این استاد نیز از شاگردان مرحوم میرزای جلوه و آقا علی مدرّس بوده است. باری، حاج فاضل رازی بنابر گفته آقای آقا میرزا جلال آشتیانی حکیم متبّع، ساکن مدرسه «عبدالله خان» نرسیده به تیمچه حاجب الدوله بوده و در همانجا هم بتدریس منظومه و شوارق اشتغال داشته است.

حکیم محقق قزوینی در آخر حاشیه مذکور «غرر فی بداهة الوجود» در مقام انتصار استاد خود حاج فاضل رازی طهرانی اضافه کرده است: «ولقد اجاد هذا المحقق الاستاذ فیما قال ولا محیص عنه بوجه». اما در خصوص تسلط علامه بارع در ریاضیات و هیأت قدیم، این معنی را میتوان از حاشیه مرحوم علامه رفیعی قزوینی بر مبحث امامت کتاب «اسرار الحکم» سبزواری فیلسوف متأله و در توضیح این بیت منقول از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتزلی بدست آورد:

امام هدی زدت له الشمس جهرة فصلی اداء، عصره بعد مغرب

حکیم علامه مرقوم داشته است: «واین ضعیف مطابق قواعد نجوم، استخراج طالع آن حضرت را نمودم، طالع مبارک ایشان برج اسد است، و برج اسد منسوب به آفتاب میباشد» و نیز در صفحه اول کتاب «شرح مطالع» که آنرا طبق خط و مهر مخصوص خود در ماه صفر سال ۱۳۳۳، هجری ابتیاع کرده است، مبحثی از مباحث ریاضی را بنقل از اقلیدس از کتاب «تحریر» آورده و پس از نقل مبحث، نوشته است: «اقول لما تقرّر سابقاً انه اذا قام خط علی خط، کیف کان حدث عن جنبه زاويتان معادلّتان لقائمتین، اما محققاً او مقدراً».

از این حکیم نحیر و فیلسوف متبحر منقول است که بارها گفته بود: در محضر درس مرحوم آیت الله حائری «حاج شیخ عبدالکریم» جعله الله تعالی فی بحبوحه جنانه» برای یتیم و تبرک حاضر میشده است، و از انشاء مقدمه کتاب «دُرر الاصول» علامه حائری یزدی که با نثری عربی و مسجع و به قلم آیت الله قزوینی است، به آشکارا میتوان دریافت که مشارالیه در همان زمان هم، یکی از مشاهیر برجسته و از علمای صاحب آوازه بوده، بطوریکه مقدمه نوشتن او بر کتاب اصول استادی آنچنانی ممدوح می نموده است؛ در صورتیکه اگر حکیم و فقیه قزوینی دارای اعتبار علمی و صلاحیت متعارف حوزه ای نبود، هرگز مبادرت به تحریر مقدمه بر کتاب اصول فقهی والا و شاخص در عالم تشیع و زبانزد در میان اعلام و مراجع نمی کرد.

در یادداشتی که به ظهر کتاب «کفایة الاصول» ملکی آن فقیه اصولی و حکیم بارع قزوینی نوشته شده، تاریخ وفات آیت الله حائری را چنین می خوانیم: «وفات مرحوم استاد علامه، مجتهد العصر، آقای حاج شیخ عبدالکریم یزدی حائری — قدس الله سره الشریف — در بلده قم یوم جمعه عصر شانزدهم شهر ذی قعدة یکهزار و سیصد و پنجاه و پنج هجری رحمه الله و الحق بالائمة الطاهرین علیهم السلام، و کان تحریره فی ليلة الرابعة و العشرین من ذی القعدة ۱۳۵۵.

دیگر از اساتید مرحوم رفیعی قزوینی چنانکه آقای حاج احمد سیاح در مقدمه کتاب: «رجعت و معراج» آن حکیم آورده است، آیت الله حاج شیخ ابوالقاسم کبیر قمی بوده است، و بالاخره استادان دیگرش مرحوم حاج شیخ محمد

رضا مسجد شاهی اصفهانی و آقا میرزا هاشم اشکوری در عرفان مییابد.

تاریخ سفر حج و برگشتن از مکه: بر ظهر جلد کتاب منظومه سبزواری طبع ناصری خود علامه رفیعی تاریخ رفتن به حج و برگشتن از مکه را چنین یادداشت کرده است: «یوم حرکت عصر از قزوین به عزم زیارت مکه معظمه زادها الله شرفاً یکشنبه بیست و یکم شهر شوال هزار و سیصد و چهل و هشت ۱۳۴۸ هجری، دوم برج حمل ۱۳۰۹ شمسی؛ مراجعت از مکه معظمه و ورود به قزوین، عصر یوم سه شنبه دهم شهر صفر من شهر ۱۳۴۹ تقریباً چهار ماه طول مسافرت بوده است» و نیز این تاریخ را یادداشت دیگری بخط آن حکیم و فقیه بزرگ تأیید می‌کند؛ زیرا بر روی جلد مصحف خریداری شده در مکه و در سفر حج نوشته است: «استهدیت هذا المصحف الشریف بمکه المعظمه زادها الله مجدداً و شرفاً بباب السلام، عام الف و ثلثا ثمانه و ثمانیه و اربعین (۱۳۴۸) من الهجرة فی ۱۳ شهر ذی حجه الحرام، بعد اتمام أعمال الحج رزقنی الله و اخوانی لها ثانیاً، بل کلّ عام» و بنظر میرسد که پس از آمدن از قم و رفتن به حج بیت الله، در قزوین اقامت کرده و به قسم برنگشته است.

اخلاق علمی و تدریس و نظریات او درباره فلاسفه و آثار آنان: شادروان سید ابوالحسن قزوینی، در حوزه علمیه قم از مدرسان طراز اول در شمار بود؛ بطوریکه در لطف بیان و دقت در نکات و فروع مباحث علمی و به حدّ اندیشه و خوش فهمی و جودت در تقریر مطالب، زبانزد خواص اهل علم محسوب میشده. بدانگونه که از شاگردان وی مسموع افتاده است، در تدریس مباحث اسفار اربعه ملاحظه کرد که در حوزه علمیه قم و چه در سنوات تدریس در قزوین، یکی از ممتازترین مدرسان پرنیوغ و از نامبرداران علمای علوم عقلی و نقلی بود. دقت علمی و کثرت مطالعه او در کتب و آثار حکماء و متکلمان اسلامی، از هرگونه توصیف و تعریفی بی نیاز است. بیشتر براهین عقلی و حکمی مندرج در کتب حکمای بزرگ و بخصوص صدر متألهان جهان ملاحظه فرمایید، خود با تقریری لطیف و

مختصرتر بیان می فرمود. آن حکیم نابغه از ابتهاج علمی خاصی برخوردار بود؛ بطوریکه کمتر حکیم یا دانشمندی از معاصران را به لقب حکیم و علامه و القابی از این قبیل می خواند. از حکمای یکصدساله اخیر به حاج ملاهادی سبزواری و حکیم مؤسس آقاعلی مدرّس طهرانی احترام ویژه ای قائل بود. در فهم مطالب و مباحث کتاب اسفار اربعه ملاصدرا، اگر نه بی نظیر که به سختی میتوان در معاصران همانندی برایش یافت.

شهرت او در تدریس کتب علوم عقلی و حکمی بتحدی بود که هر شاگردی یکدوره محضر درس او را ادراک کرده و نیز دارای قریحه علمی نه چندان و قادهم باشد، میتواند او را به آسانی فلسفه دان شناخت، چه رسد بشاگردان نیز هوش و دقیق وی.

بیشتر مدرّسان و علمای صاحب نام و آوازه کنونی، ریزه خواران سفره دانش و خوشه چینان خرمن فضائل آن حکیم بی بدیل میباشند. از شادروان آقا شیخ محمد علی ذهبی شیرازی معروف به «حکیم» که استاد این بی مقدار در حکمت بود و تمام امور عاقه و جواهر و اعراض و الهیات منظومه حکیم سبزواری را در نزد او بطور خصوصی فرا گرفته ام؛ شنیدم که می گفت مدتی از محضر درس آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی استفاده کرده است. خود این نویسنده بطور سوال و جواب مباحثی از کتاب «الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية» ملاصدرا حکیم عظیم التّظّیر را از محضر آن علامه بزرگوار فرا گرفتم، لیکن بدبختانه مرض سکنه مغزی آن حکیم، مرا از این موهبت بزرگ محروم گردانید. در این اواخر که علی الاصول استاد بی همتای حکمت اسلامی، بتدریس فقه و اصول اشتغال داشت؛ حوزه درس وی در مسجد جامع تهران، یکی از پربرکت ترین و بارآورترین حوزه های علمی در شمار می آمد. این بی بضاعت، چون ابتهاج ایشان را در تدریس فقه و پاسخ به پرسش های فقهی میدانستم، با چند سؤال فقهی، یکی از مباحث حکمی را می آمیختم تا از پاسخ دادن بدان سؤال فلسفی، طفره نروند، و هرگاه ایرادی بنظم میرسید و آنرا بیان می کردم، با جمله: «چقدر فطن!» مرا در پرسش و تعلّم تشویق و تقدّم میکرد. او بر عکس ظواهرش، از بهجت علمی

خاصی برخوردار بود و قدر علوم الهی را خیلی خوب میدانست و از تعلیم آن به نااهل، بر حسب وصیت بوعلی سینا و تکرار خواجه طوسی، خودداری میکرد و آنرا به هرکسی تعلیم نمیداد. بخاطر دارم، آنگاه که در بیماری سکتۀ مغزی، که او را تقریباً زمین گیر کرده بود، احوال ایشان را پرسیدم، با دو کلمه: «فی الجملة بدنیستم» پاسخ گفت ومن قصیده‌ای که درتبجیل و بزرگداشت او سروده بودم برایش قرائت کردم، وقتی بدین ابیات رسیدم:

سلمان روزگارا، پرهیزت بخشید روح، قالب تقوی را
بنشین یکی به مسند و فتوی ده کامروز نیست، غیر توفتوی را
به بنده فرمودند: «چرا هست، دیگران هم هستند» و سپس اضافه نمود:
«من شصت و پنج سال عمر خود را در فقه و اصول و حکمت و کلام و عرفان گذراندم، و امروز که بخود نگاه می‌کنم، می‌بینم که نه مرا فقیه و اصولی میتوان گفت، و نه حکیم و عارف» و یاللعجب از اینهمه فروتنی و خضوع، و بقول سراینده عرب:

حمید التجایا، کَلَمًا از دادرفعه تواضع، حتی قبل ماذا التواضع
اما این فقیر از عبارت آن حکیم چنین دریافتم که درقبال نوابغ علمی سلف، از قبیل شیخ طوسی و مفید و میرداماد و ملاصدرا و از اندست دانشمندان و حکماء خود را فقیه و حکیم نمی‌نامید، و نه در برابر معاصران و یا برخی از گذشتگان که بر حواشی و آثار بیشتر آنان اشکالات متعدد بدون پاسخ داشت، چنانکه در صفحه ۲۳ کتاب شوارق لاهیجی، مبحث اشتراک وجود بر حاشیۀ آقا شیخ علی نوری معروف به «شیخ الشوارق» تعلیقۀ اعتراض آمیزی دارد بدین عبارت: «فلاجدوی لتنبیه المحشی سلمه الله تعالی بهذا الکلام» و از این عبارت برمی‌آید که در موقع نوشتن حواشی خود بر کتاب شوارق، یعنی سال ۱۳۳۵ هجری، مرحوم آقا شیخ علی نوری در حیات بوده است، اگر چه آن دانشمند کلامی در همین سال بدرود زندگی گفته است.

علاوه اینکه در برخی از حواشی ملاسلیمان و ملااولیاء برشفای بوعلی سینا، مطالب و توضیحات آنانرا مورد طعن و قدح قرار داده و با جمله: «دع عنک»

محققان را از تضييع عمر و فرسودن چشم و ذهن در مطالعه آن حواشی تحذیر کرده است، چنانکه به معرفی برخی از دانشمندان و متکلمان اسلامی هم پرداخته و از جمله آنها در تعریف شارح جدید تحریر خواجه، ملاعلی قوشچی نوشته است: «اعلم انّ متن هذا الكتاب للمولى الامام الهمام، الحبر المحقق العلامة و التحرير المدقّق الفهامة، سلطان الحكماء و المتألّهين، نصير الملّة و الدّین، محمّد بن محمّد الطوسی - قدس سره - و شرحه للعالم العنود، و لفاضل اللّجوج، المتعصب المتصلّب، الملاعلی القوشچی الاشعری الشافعی، علیه من الرحمان ما يستحقّه، و حواشیه من الحبر المحقّق و التحرير العلامة المدقّق الحکیم الاعظم و الفيلسوف الافخم، جلال الدین الدوانی علیه ما علیه» و برعکس خوانندگان و پژوهندگان علوم عقلی را نسبت به تحقیق مطالب و مباحث برخی از کتب ترغیب و تحریض فرموده، و آنانرا بشناخت و مطالعه کتب ایندسته از حکما برانگیخته است، چنانکه در پشت کتاب «اسرار الحکم» سبزواری حکیم بزرگوار قرن سیزدهم، مرقوم داشته: «انّ قراءة الكتاب و فهمه لمن وفق له قیام قیامة العقلیة، و حشره الی الله تعالی و مقربى حضرته، تدبر فیما ذکرناه، تفهم» و باز در تعلیقه خود بر حواشی کتاب شوارق الالهام که محشی آن نوشته است: «فانّ قدرته قاصره» حکیم بارع قزوینی بر این حاشیه قدح آمیز، به طعن علمی نوشته است: «کالمحشی نفسه، کما یظهر بعد التأمّل فی حواشیه» و بدین بیان، تکلیف خواننده را نسبت به محشی کتاب مزبور روشن کرده است، چنانکه در مبحث وجود اسفارملکی خود، صفحه هفتم در مورد حواشی خطی یکی از شاگردان میرزای جلوه بنام سلطان الفلاسفه، برامور عامه می نویسد: «وارجاع کلامه ای فی علم الاسفل کما فی بعض الحواشی مع أنّه باطل فی نفسه لایلائمه عبارات الكتاب، کمالایخفی علی المتأمّل فی دقایق العبارة فافهم، میرزا ابوالحسن قزوینی».

و بالاخره در صفحه ۱۳ جلد اول اسفار خود نوشته است: «فافهم ذالک و دّع عنک ما قد یوجد فی بعض حواشی الكتاب فانه غفلة و ذهوک عن فهم المراد» و منظور آن حکیم از جمله: «فی بعض حواشی الكتاب» حاشیه ایست که یکی از شاگردان میرزای جلوه، شخصاً و یا بنقل از استاد خود مرقوم داشته و به محمدحسین

سلطان الحکماء موسوم بوده است.

حکیم قزوینی حدود مذت شصت سال از عمر افتخارآمیز خود را به مطالعه کتب کلام و حکمت و دیگر آثار علوم عقلی گذرانده و چنان رنج تحقیق و سعی تدقیق را بر خود هموار داشته؛ که انسانرا متحیر می دارد. چنانکه حتی در تصحیح حواشی کتب بدخط و مغلوط هم، برانگیزه پژوهش کامل علمی، کوششی زاید الوصف کرده است و نمونه آنرا میتوان در حاشیه صفحه دهم کتاب اسرارالآیات چاپ سنگی، راجع به حواشی ملاعلی نوری نگریست، که این حکیم تحریر از باب تعریض به تصحیح عبارات مغلوط و ناخوانای آن پرداخته و نوشته است: «رحم الله الطابع، قد اتعبنا فی تصحیح الحاشیه».

در حاشیه صفحه بیست اسفار اربعه چاپ سنگی متعلق بخود، درباره صدر اعظم حکمای متآله، ملاصدرا فیلسوف نابغه اسلامی فرماید: «فی مطاوی هذا التحقیق لطائف و اسرار شریفه، فاغتنمها و اصرف نقد العمر فی تحصیلها و استکشافها حتی تعرف عظمه هذا الرجل العظیم فی الدوره الاسلامیه، شکرالله سعيه و رفع قدره».

حکیم محقق آقامیرزا ابوالحسن قزوینی، در تکریم و تبجیل شاگرد علامه و داماد ملاصدرا، مرحوم ملاعبدالرزاق لاهیجی متخصص و ملقب به «فیاض» که در شاعری نیز همانند حکمت و کلام و معارف الهی دارای یدی طولی و تسلطی اعجاب انگیز بوده، با تعرفه کتاب «گوهرمراد» او که یکدوره حکمت اسلامی منقح بفارسی میباشد؛ در آخر کتاب یاد شده طبع سنگی ملکی خود نوشته است: «کتاب مستطاب گوهرمراد که مؤلف آن مرحوم حکیم کامل مولانا عبدالرزاق لاهیجی — قدس سره العزیز — است، بسیار کتاب مرغوب و مطبوع است؛ و در تحقیق مسائل دینی و معارف الهیه وحید و فرید است، تحریراً فی ۲۴ شهر رمضان سنه ۱۳۵۰».

در زیر حاشیه مرقوم نیز از محدث والا قدر و حکیم عارف کاشانی ملامحسن فیض که او نیز داماد دیگرش بوده و از ملاصدرا ملقب به «فیض» گردیده است، بدینگونه یاد کرده: «وکان رحمه الله حکیماً بارعاً یحذو

حذوا المشائين، لکته جیدالفهم والذوق، وکان متخلصاً بالفیاض؛ کما انّ معاصره الجلیل الحکیم العارف، مولانا محسن الکاشی کان متخلصاً بالفیض، وکان تلمذهما عند مولانا الحکیم الفیلسوف الالهی، صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، صاحب الاسفار رحمه الله.

بازهم در آغاز کتاب گوهرمراد بمعرفی ملاعبدالرزاق لاهیجی پرداخته است و او را از متجربین در علم حکمت و کلام دانسته و بدو مورد ازاوقوال او، یعنی نفی حرکت در جوهر و اعتباری بودن وجود و اصالت و مجموعیت ماهیت اشاره کرده و عقاید او را مخالف بانظریه استاد وی - صدرالماتلهین - دانسته است و می نویسد: «ولی عجب است که در غالب مسائل مخالف استاد خود رأی میدهد» سپس در آخر این نوشته مرقوم داشته است: «تحریر گردید فی دار الخلافه طهران، یوم پنجشنبه شهر ذی قعده ۱۳۳۵».

بطوریکه از دو تاریخ مرقوم در سنوات ۱۳۵۰ و ۱۳۳۵ مشهود است، بنظر میرسد که حکیم محقق آقا میرزا ابوالحسن قزوینی بطور مداوم و بنحو استمرار بدین کتاب و سایر کتب حکمی و فلسفی دیگر خود مراجعه میکرد، و جای جای آنها را، چه بر متن و چه بر حاشیه، تعلیقه و حواشی مفید و مختصری می نوشته است؛ چنانکه بر حاشیه خود بر صفحه هفتم کتاب «شرح مطالع» چاپ سنگی سال ۱۳۱۵ هجری، پس از مرور مدتی و مطالعه مجدد نوشته است: «هذا، حررته فی سالف الزمان، والآن اقول فیہ تأمل، اذلیس مراد الشارح العلامة بهذا الکلام...».

در مورد تدریس کتابهای حکمی و فلسفی بشاگردانش در برخی از کتب خود بذکر تاریخ شروع به تدریس آنها مبادرت کرده است؛ چنانکه در صفحه اول الشواهد الربوبیه طبع سنگی ملکیت خود نوشته است: «وقد شرعت فی تدریسه؛ یوم الخميس من العشر الثالث، من شهر ذی حجة، من سنة الخمس وخمسين و ثلثمائة بعد الألف».

اما در خصوص کیفیت روحی و فکری آن حکیم بارع باید دانست که بسیاری از حواشی خود بر مباحث و مسائل حکمی و فلسفی را برانگیزه حدس

صائب و خواطر ملکی و الهامات غیبی و استمداد از نفوس زکیّه ائمه طاهرین — صلوات الله عليهم اجمعین — مرقوم داشته؛ چنانکه بر پشت صفحه اول جلد دوم اسفار طبع قدیم خود، تحت عنوان «فائده علویّه» نوشته است: «اعلم یا اخ الحقیقه، انّی قد اشکل الامر علی فی أن إن اللّذه هی عین ادراک الملائم او امر آخر مترتب علیه، إلی ان کنت اطلع مبحث اللّذه والألم من هذا الكتاب المستطاب ... و لكن رأیت للنفس اضطراباً و وسوسه فی الاذعان به، فتوجّهت توجّهاً جبلیاً إلی مولایی و امامی، سید حکماء الراسخین و امیر الأولیاء الموحّدين، امیر المؤمنین؛ افاض الله علی روحه المقدّس الاقدس روائع تسلیماته و تحیاته، و تضرّعت الی جنبه تضرّعاً قلبیاً سرّیاً، فوالله العلیّ الحکیم استشرق قلبی فی الساعه و استنار روحي و صرّت راسخاً فیما افاده صدر المتألّهین، رفع الله در جته و قدره و ألهمت بهذه الکلمه الجامعه و هی أنّ اللّذه...» و آنگاه به سطرّی چند در همین مبحث اضافه میکند: «إنّ حصول الرّسوخ و الیقین فی الغوامض الالهیه لیس بمجرّد النظّر الفکریّ البحتی، بل تحتاج إلی توجّه الهیّ من المبادئ العالیة و مخازن الحکم، كما یکرّره هذا الحکیم البارع الشّامخ».

سپس به آوردن تاریخ این نکته الهامی پرداخته و نوشته است: «و کان ذالک لیلۃ الاربعاء قریباً من طلوع الفجر، سادس شهر محرم الحرام سنه ۱۳۴۰».

«شاگردان قدیم و جدید آن استاد»

حکیم محقّق آقا میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی — حشره الله تعالیٰ مع المقرّبین — شاگردان دانشمند و مبرزّی تربیت کرد و از این حیث یکی از پرتوفیق ترین مدرّسان عصر حاضر در شمار بود. همه آنان که محضر درس و مجلس علمی او را چه خصوصی و چه عمومی — ادراک کرده اند، باتفاق در یک حقیقت همزبان و همفکر و هم عقیده اند، و آن حقیقت عبارت از دقت نظر و وسعت محفوظات و لطافت در بیان و جزالت در تقریر و نبیل به مرام و عمق مباحث حکمی و فلسفی و فقهی و اصولی است، که نه تنها در معاصران بلکه در بسیاری از

متأخران همانندی نداشت. دانشمندی که زبانش بگاہ بیان مصطلحات حکمی و علمی بنحو حیرت آمیزی روشنگر حقایق و مبین دقایق و مبتکر براهین و مبدع ادله نوینی بود، بگاہ سخنوری برای عامه مردم و در منبر و مجالس نیز، از همین خصیصه ذاتی بهره‌هایی فراوان داشت.

نامبرده در زمان مرجع تقلید شیعیان جهان، آیه الله بروجردی — رضوان الله علیه — برای بار دوم بشهر قم مشرف گردید و فضلالی طلاب و شواخص حوزه علمیه پروانه وار به سفارش مرجع تقلید یاد شده، برگردا گرد شمع وجودش به پرواز درآمده و از محضر پرفیض و برکت ایشان استفاده می‌کردند.

مرحوم بروجردی فرموده بود: «مرد بزرگی بدین شهر وارد شده، بر فضلاء لازم است که از ایشان استفاده کنند» اما دریغ که مدت این افادات علمی بیش از دو ماه نبود و به مناسبت‌هایی شهر قم را بترک گفته و برای برگشتن به قزوین بتهران آمدند ولی فضلالی تهران از رفتن آن علامه بی بدیل به قزوین جلوگیری کرده و خواستار اقامت ایشان در تهران گردیدند و با قبول این امر، آن دانشمند بزرگ اسلامی تا آخر عمر در تهران اقامت فرموده و درس فقه و اصول عمومی خود را در مسجد جامع واقع در بازار تهران دایر نمود و برای فضلاء نیز بتدریس دروس حکمی و فلسفی پرداخت، و در ابتدای ورود بتهران هفته‌ای دومجلس در شبهای دوشنبه و جمعه دروسی عمومی بصورت منبر رفتن داشت و سپس به سبب کسالت مزاجی تنها شبهای جمعه به منبر میرفت و به بحث و تشریح و توضیح اعتقادات اسلامی و بویژه مبحث معاد و معراج و از این قبیل معارف مبادرت میکرد.

شاگردان دوره اول تدریس ایشان در قم؛ چنانکه از برخی اشخاص مورد اطمینان مسموع افتاده است، عبارتند از آقایان: حجة الاسلام حاج میرزا محمد ثقفی تهرانی و آقامیرزا حسین نوری و آقا سید محمد رضایی که در علوم اهل بیت خود از معاریف اعلام و مشاهیر فخام و از نوایغ روزگار ما میباشند.

آقای شیخ محمد شریف رازی در جلد چهارم تألیف رجالی خود موسوم به: «گنجینه دانشمندان» و در ترجمه حاج میرزا محمد ثقفی نوشته است: «در

سنه ۱۳۴۱ هجری برای تکمیل مدارج علم به بلده قم مقدسه هجرت نموده و قریب هفت سال در آن شهر اقامت داشته و در این مدت یکدوره معقول را در نزد سید الحکماء و المجتهدین آقای حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی دامت افاداته فرا گرفته، و جنابش تصدیق کمال ایشانرا در علوم عقلیه و نقلیه نموده است».

آقای حاج میرزا محمد ثقفی بر تقریرات شرح منظومه علامه تحریر حاج سید ابوالحسن قزوینی، دارای حواشی میباشد. شادروان حاج شیخ مرتضی مظهری که بحق در فهم مسائل مشکل فلسفه دارای ذهنی جوال و استعدادی شگرف است؛ در کتاب: «خدمات متقابل ایران و اسلام» از قول استاد خود گوید: «استاد بزرگ ما، آیت الله خمینی مدظله، شرح منظومه و تسمتی از اسفار در نزد او خوانده اند؛ او را — بالخصوص از نظر حسن تقریر و بیان — می ستودند» و شادروان مظهری در مقدمه این نقل قول می نویسد: «آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، از مشاهیر و معاریف اساتید در نیم قرن اخیر بود؛ و جامع المعقول و المنقول بود».

آقای شریف رازی در جلد پنجم کتاب «گنجینه دانشمندان» در ترجمه احوال «ابو احمد الموسوی المصطفوی» که مراد آیت الله خمینی است؛ نوشته: «... و حکمت و فلسفه و عرفان را از مرحوم آیت الله میرزا محمد علی شاه آبادی و آیت الله العظمی، حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی آموخته».

جناب حجة الاسلام آقا سید محسن رفیعی — ادام الله توفیقاته — فرزند فقیه آن حکیم والامقام، برای این نویسنده از پدرش نقل کرد که آیت الله، حضرت والد چند بار فرمودند که: در سال های دوره اول اقامتم در قم مقدسه، مرحوم آیت الله سید محمد تقی خوانساری، شبها محرمانه به حجره من در مدرسه فیضیه می آمد و مبحث «علت و معلول» اسفار اربعه ملاصدرا، را در نزد من قرائت میکرد؛ و نویسنده این سطور نیز همین حکایت را از برخی افاضل و مدرسان حوزه علمیه قم به کرات شنیده ام.

شاگردان نزدیک آن حکیم و فیلسوف متفکر جهان تشیع عبارتند از: دانشمند متبحر و حکیم متبّع، آقا سید جلال الدین آشتیانی و حجة الاسلام آقا

سیدرضی شیرازی که بسیاری از تقریرات آن استاد حکیم و علامه را ضبط کرده و آیت الله قزوینی نیز اجازهٔ جامعی برای ایشان در علوم عقلی و نقلی نوشته، و دیگر از شاگردان نزدیک او حجة الاسلام آقای محمد رضا ربانی تربتی میباشد که از آن حکیم دارای اجازه‌ای در علوم عقلی است، و دیگر حجة الاسلام آقا شیخ محمد حسین اویسی ساکن قزوین میباشد، که خود از مدرسان علوم عقلی است. شاگرد دیگری از نزدیکان آن مرحوم که به وکالت دادگستری اشتغال داشت، همکارم شادروان میرزا ابوالقاسم خرمشاهی است و برخی دیگر از شاگردان دانشمند آن حکیم عبارتند از حجة الاسلام آقای سید محمد رضا کشفی نویسندهٔ کنکاش عقل نظری، و حجج اسلام آقایان محمد رضا مهدوی کنی و برادر ایشان مهدی باقری کنی و بالاخره حجة الاسلام آقای حسن حسن زادهٔ آملی مدرس دانشمند حوزه علمیه قم است و یکی دیگر از تلامذه حکیم و محقق آن علامه، دوست دانشمند، آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد محترم دانشگاه تهران و صاحب مجلدات سه گانه «قواعد کلی فلسفی» است، و شاگردانی که کم و بیش از محضر درس آن حکیم علامه استفاده کرده اند، عبارتند از آقایان: ۱- مرحوم سید علی شاه چراغی ۲- محی الدین انواری ۳- حجة الاسلام شادروان سید ابوالقاسم حاج سید جوادی ۴- آقای سید احمد عماد حاج سید جوادی ۵- حجة الاسلام میرزا یحیی نوری ۶- آقا سید ابوتراب ابوترابی قزوینی و دانشمند محترم حجة الاسلام سید عباس که از تلامذه نزدیک آن علامه بوده است. ۷- حجة الاسلام آقای محمد امامی کاشانی ۸- حجة الاسلام شیخ محمد تقی شریعتمداری ۹- آقای نجم الدین اعتماد زاده ۱۰- آقای نظام الدین قمشه‌ای ۱۱- شادروان آقای میرزا احمد تالهی پدر همسر حجة الاسلام آقا سید محسن رفیعی ۱۲- استاد دانشمند آقای دکتر سید حسین نصر ۱۳- مرحوم حاج سید محمد مهدی تقوی ۱۴- آقا شیخ هادی سلیمانی و بالاخره فرزند دانشمند آن حکیم، حضرت حجة الاسلام والمسلمین آقا سید محسن رفیعی و بسیاری از فقهاء و صاحب نظران معاصر، و برخی از اکابر و مراجع علمی میباشند.

تنبيه لازم: برخی از عالمان مقلد و نویسندگان و مصححان فرومایه

آثار فلسفی در این زمان، به سودای کسب شهرت و جازدن خود در صف اهل ادراک و تحصیل، در برخی از کتب و یا در نزد افرادی بی اطلاع، خویشان را در عداد شاگردان حکیم علامه رفیعی قزوینی معرفی کرده اند؛ که بطور مسلم روح آن دانشمند تحریر از انتساب این افراد عامی و غیر محصل بدو درآزار است؛ برای تنبّه اینگونه عامیان شهرت طلب و مُنتسبان مزور، بدین دو بیت از قصیده ردیف آینه از شادروان سید احمد ادیب پیشاوری استشهد میکنم:

برخود مبند گفته پیشینیان، که از تبدیل عکس ها، نشود دیگراینه
 سنگی زکان خویش بدست آرومیگداز بزدای آنقدر، که شود از هراینه
 اجازات علامه رفیعی قزوینی: مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی، مرجع تقلید شیعیان جهان اجازه ای با کسب نظر از مرحوم آیت الله حائری یزدی برای آقا میرزا ابوالحسن قزوینی فرستادند و بعلاوه مرحوم حاج شیخ محمد رضا مسجد شاهی اصفهانی به نامبرده اجازه اجتهاد و روایت داده بودند.

آن حکیم علامه، بمصداق: «مشک آنست که خود ببوید نه آنکه عطار بگوید» بر اثر تحصیلات لازم و زحمات طاقت فرسای علمی و سعی عاشقانه در کسب علوم عقلی و نقلی بمرتبه اجتهاد مطلق رسیده و بالفعل دارای ملکه قدسیّه استنباط فروع از اصول گردیده بود، و داشتن اجازه از مراجع دیگر و یا نداشتن آن تأثیری در مقام و مرتبه نامبرده نداشت، و بلکه در حقیقت بیشتر از شاگردان آن علامه خود دارای مرتبه ای از اجتهاد بودند، چه رسد بدان نابغه تحریر و دانشمند خریّت که با نیل به مراتب عالیّه اجتهاد در تسلّط و تبجّر و اقتدار علمی ایشان کمترین تأملی جایز نیست، و علی الاصول باید این حقیقت را متذکر شد که اخذ اجازه اجتهاد از مراجع عصر، نه تنها چیزی بدان فقیه و حکیم یگانه نمی افزود، بلکه دون رتبت علمی او می نمود، زیرا بیشتر علمایی که از تلمذ محضراو بی نیاز نبودند، کم و بیش اجازاتی از مراجع عصر خود داشتند، و بهمین مناسبت فرستادن این اجازات برای ایشان، به بهجت و انبساط خاطرش نمی افزود و بدین لحاظ نیز برخلاف برخی از مراجع علمی، به ضبط و حفظ آنها نپرداخت، تا دستخوش نسیان و فقدان گردیدند و امروزه اثری از آنها در مآثرک و مسودّات و کتب و اشیاء

شخصی دیگر آن حکیم بزرگوار مشهود نیفتاده است.

حواشی و آثار و رسائل: یکی از علائم و آثار رشد کامل فکری و بلوغ نهایی عقلی حکیم علامه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی، این بود که با وجود کتب درسی مهمی چونان منظومه منطق و حکمت فیلسوف بارع حاج ملاهادی سبزواری و کتابهای تحقیقی حکمی همانند اسفار اربعه صدر المتألهین شیرازی و کتب کلامی نظیر شرح تجرید و شوارق و شرح مواقف و کتبی از قبیل شفا و اشارات بوعلی و شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی و قبات میرداماد و دیگر آثار ملاصدرا چون مبدأ و معاد والشواهد الربوبية و مشاعر و عرشیه و موارث ارزشمند متأخران اسلامی پس از صدر المتألهین مانند بدایع الحکم آقا علی زینوی طهرانی و دیگران، با کمال انصاف و دیانت علمی هرگز حاضر به تحریر و تدوین کتابی مستقل در کلیه مسائل اصول و فروع حکمت متعالیه نگردید، و این ویژگی و خصوصیت ما به الامتیاز آن علامه بی مثل است نسبت به برخی از معاصران و حتی متقدمانش.

حق اینست که با بودن کتابی نظیر اسفار اربعه، بنا بضرر المثل: «وکلّ صید فی جوف القراء» اگر کسی دارای اهتمامی برتر از همت ملاصدرا و سبزواری و آقا علی مدرس و غیره نیست، هرگز نفس خود را به ردیلت داعیه ای این چنینی نیالاید، و جز حاشیه و تعلیقه مفید و لازم، آنهم بنحو موجز و مختصر، چیزی بنام تألیف و تصنیف بر این کتب نیفزاید، تا هم عرض خود نبرد و هم بر پژوهندگان آینده زحمت انتخاب کتاب درسی را نیفزاید. هنوز هم حکیم و عارف و دانشمند کلامی و محقق پدیدنیامده است تا بتواند در جمع کلیه مشارب حکمی و مسالک عقلی و گزیننه های فکری، دست بتألیفی نه بالاتر که همانند شرح منظومه منطق و حکمت فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری بزند و یا به تصنیفی جامع و کاملتر از کتاب اسفار اربعه ملاصدرا توفیق یابد. گویی شاعر تازی زبان هم در این معنی سروده است:

إذا عُذَّ المکارمُ کُنْتَ مِنْهَا بمنزلة الجبال من الوهاد

فان ذکیر الکرام کنت نارا مُضَرَّمَةً، فکَانُوا کَالرُّمَادِ
 بنابر همین انگیزه بود که دانشمندی بلند مرتبه و حکیمی دانا دل و پرنیوغ
 و منصف، همانند آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در طول مدّت عمر نسبتاً طولانی و
 پربرکت خود، هرگز سودای تألیف و تصنیف از ایندست را در سویدای دل و دماغ
 نیروراند و کلیّه نظریّات فلسفی و حکمی خویش را بصورت حاشیه و تعلیقه بر
 حواشی متون کتب عقلی، آنهم خیلی مختصر و موجز با خطی خوش و عباراتی
 سهل التناول برجای گذاشت، و حقّاً چنین کنند بزرگان چوکرد باید کار، و به قول
 حکیم نظامی قهستانی:

لاف از سخن چو در توان زد آن خشت بسود، که بُر توان زد
 بیشتر حواشی آیة الله رفیعی قزوینی بر کتبی چون منظومه و اسفار و شوارق
 و حکمة الاشراق و شفا و اشارات و مشاعر و عرشیه و گوهر مراد لاهیجی و اسرار
 الحکم و شرح اسماء سبزواری و مفاتیح الغیب و اسرار الآیات ملاصدرا و مقدّمه
 فصوص الحکم قیصری و شرح اصول کافی و قبسات، از چند سطر و یا حداکثر از
 صفحه و نیمی تجاوز نمیکند، لیکن این تعلیقات و حواشی در عین وجازت،
 دارای عمق و دقّت نظر و لطافت بی همانندی است، و بقول لسان الغیب شیرازی:

بسیا و حال اهل درد بشنوی به لفظ اندک و معنی بسیار
 شادروان علامه رفیعی، حکیم پرمایه و محقّق علی التّحقیق، دارای
 رسائل و مقالات بسیاری است که همگی از همان اوصاف ایجاز در لفظ و تراکم
 در معنی و مضمون، برخوردار میباشند.

علاوه بر حواشی و تعلیقات نامبرده بر کتب یاد شده بالا، رسائل و
 مقالات آن حکیم بی بدیل عبارتند از:

- ۱- شرح دعای سحر ۲- رساله معراج ۳- رساله در رجعت ۴- مقاله
- اسفار اربعه ۵- مقاله در بیان قوه مؤلده ۶- مقاله در تخلیه و تجلیه و تحلیه ۷-
- مقاله در حرکت جوهریه ۸- مقاله در اتحاد عاقل و معقول به فارسی ۹- مقاله دیگر
- در اتحاد عاقل و معقول به عربی ۱۰- رساله در وحدت وجود ۱۱- رساله در
- حقیقت عقل ۱۲- مقاله در حدوث دهری ۱۳- مقاله در شب قدر ۱۴- سخن در

معاد ۱۵- مقاله در وجود رابطی ۱۶- مقاله در تفسیری بر دو آیه از سوره یونس
 ۱۷- مقاله در تشریح اجزاء حملیه و اجزاء حدیه ۱۸- مقاله در قضایای
 ضروریة ازلیه ۱۹- مقاله در اراده و مشیت ۲۰- مقاله در مسح رأس و وضوء
 از حیث عقلی، و نیز آن حکیم بی بدیل در نظر داشته است که تألیفی جامع درباره
 تحقیقات حکمی و تأسیسات قواعد عقلی مخصوص بصدر المتألهین شیرازی-
 قدس لطیفه- در نگارش آرد، لیکن توفیق رفیق او نشده و این مهم برآورده
 نگردیده است؛ چنانکه در صفحه اول کتاب اسرارالآیات طبع سنگی ملکی خود
 نوشته است: «وفی نیتی ان ساعدنی التوفیق الالهی، ان اؤلف کتاباً و جیزاً واورده
 فیه ما اختص تحقیقه و تأسیسه فی المعارف الحکمیة، بصدر الحکماء و المتألهین
 عظم الله قدره، و احقق ما افاده غایة التحقيق و اوضحه نهایة التوضیح، لیكون قرّة
 عین للاولیاء المحبّین، و شهاباً راصداً للاعداء و المنافقین، و اسمیه...»

اختصاصات فکری و استقلال فلسفی: چنانکه شأن حکیم، استقلال رأی
 و استدلال در مباحث و نظریات و محکم کردن مبانی اندیشه و متقن نمودن بنای
 فکری و عقیدتی است، و نقل و تقلید را در ذهن و نفس فیلسوف راهی نیست؛
 بنابراین عظمت روح و تعالی تفکر عقلی در شواهد معانی و مضایق کلام، از
 مختصات هر حکیم و مستکلم و هر دانشمند و محقق است. آیت الله علامه
 رفیعی، کلیه متون عقلی و فلسفی و حکمی و کلامی و عرفانی را با دقتی
 زاید الوصف سطرأ بعد سطر و ورقاً بعد ورق، متناً و حاشیة، اولاً و آخراً، آنهم در
 کمال تدقیق و غایت تأمل و تحقیق مطالعه کرده و به تار و پود و جزء و کل و نصّ و
 ظهور و ظاهر و باطن مباحث و مطالب و مسائل حکمی و کلامی نائل گردیده
 است. خواننده گرامی، اگر توفیقت رفیق باشد و به عین کتب ملکی آن دانشمند
 یگانه دسترسی یابی، و با صبر و حوصله وافر، به تحقیق و تأمل و تدقیق در
 حواشی و تعلیقات آن شادروان- اعلی الله مقامه الشریف- بپردازد، آنگاه این
 سخن حقیر را بسمع رضا و بگوش جان می شنوی، که هیچیک از معاصران و برخی
 از متأخران نیز هرگز زحمت این همه دقت نظر و مطالعه و تفکر در علوم عقلی را،

آنها در آن حواشی بسیار ریز و پرنقش و نگار و گاهی بدخط و ناخوانا بر خویش هموار نکرده‌اند، و بنا بضرر المثل معروف: رخس باید، تاتن رستم کشد. شگفت اینکه برخی از کتب علوم فلسفی که در حیات آن حکیم به طبع نرسیده بود و یا پس از طبع در ایران یافت نمی‌گردید، نسخه خطی آنها پیدا کرده و یا از کسی به امانت گرفته و از روی آن دست‌نویسی نموده است، و این کار تنها از عاشق علم و معارف الهی سر می‌زند و نه از هیچکس دیگر، چنانکه کتاب «شرح هیاکل التور» موسوم به: «شواکل الحور» تألیف علامه جلال‌الدین دوانی را از کسی به امانت گرفته و از روی آن بدست‌نویس، نسخه‌ای فراهم کرده است، و پس از مطالعه حواشی قابل توجهی بدان نوشته است. آقا میرزا ابوالحسن قزوينی در هیچ مسأله‌ای از مسائل فکری و عقیدتی مقلد حکماء سلف و گوش بر کلام متأخران نبوده و در هر مبحث و زمینه‌ای از اعتقادات و فروع مسائل فلسفی، بنحوی مبدعانه و متکبرانه دست به تشیع و تحقیق زده است و از عظمت اندیشه و بکارت معانی و بطون موضوعات حکمی پرده برداشته و در خلوتسرای فلاسفه و حکماء و عرفا راه یافته و محرم حریم و پرده‌دار سرپرده آنان شده است.

مجموعه تعلیقات و حواشی ایشان از حیث محتوی یا مبنی بر تأیید و توضیح لفظ و عبارات حکماء و متکلمان و فلاسفه است، و یا مبنی بر رد و اعتراض و انکار، و بهر صورت هرگز خالی از دلیل و برهان نمی‌باشند.

اینک به نقل و تحقیق در نظریات حکمی و علمی و عقلی این حکیم دانا دل پرداخته می‌آید و بقدر وسع و حوصله این مقدمه، به آوردن عقاید فلسفی و اعتقادی این تحریر کبیر مبادرت می‌شود:

۱- مسئله اتحاد عاقل و معقول: از پیش باید دانست که شیخ الرئيس ابوعلی بن سیناء، مسئله اتحاد عاقل و معقول را بیاد انکار گرفته و عقیده بدان را مورد سخریه قرار داده است، چنانکه به سخن «فرفور یوس» حکیم صوری که پیرو مکتب مشاء بود، در فصل دهم از نمط هفتم کتاب خود موسوم به «الاشارات و التنبیها» خرده گرفته، فرماید: «کان لهم رجل یُعرف ب [فرفور یوس] عمل

فی العقل والمعقولات کتاباً، یشئ علیہ المشائون، وهو حشف کلّه» یعنی: در قائلان به اتحاد عقل و عاقل و معقول، شخصی بود بنام فرفور یوس، و او در عقل و معقولات کتابی پرداخت که حکماء مشاء بر او ستایش کردند و حال اینکه کتاب مزبور همانند پست‌ترین خرماى خشک و فاسد، حشف و بی‌مایه بود. آنگاه بدنبال این عبارت فرماید: پیروان مشاء به نفس خود آگاهند که چیزی از آنرا نمی‌فهمند و نیز خود فرفور یوس هم از آنچه نوشته چیزی نمی‌فهمید، و در زمان او یکی از حکماء بر کتاب فرفور یوس خرده‌گیری، کرده و به نقض نظریات او پرداخت، لیکن فرفور یوس با شخص خرده‌گیر در مقام معارضه و دفع ایراد برآمد و سخنانی در توجیه نظریه ابداعی خود گفت که از سخنان نخستین وی بی‌پایه‌تر بود.

ولی همزمان با بوعلی، ابوریحان بیرونی در کتاب «فی تحقیق ماله‌هند» با جمله: «و یتحد العاقل و العقل و المعقول و بصیر واحد» به تأیید فرفور یوس پرداخته است. از عرفای بزرگ، شیخ کبیر صدرالدین قونوی در کتاب «نصوص» به اتحاد علم و عالم و معلوم توجه داشته و سنایی و مولانا نیز در جهت تأیید آن اشعاری سروده‌اند، تا نوبت به صدر حکمای جهان ملاحظه‌امیرسد و نامبرده در کتاب اسفار اربعه و کتاب مشاعربه آوردن براهین آن و بویژه از طریق برهان تضایف و تکافوء دو امر متضایف در قوه و فعل به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخت؛ سپس فیلسوف کبیر حکیم سبزواری در دومورد از کتاب شرح منظومه یکی در مبحث وجود ذهنی و دیگری در مبحث علم حقیقی بذات خود با قبول اتحاد آیندو، برهان تضایف را دلیل بر اتحاد آیندو ندانست، زیرا معتقد بود که تکافوء در آن مرتبه که از احکام تضایف است، زیاده‌تر از تحقق یکی از دو امر متضایف با حضور دیگری را اقتضاء نمیکند، اگرچه این معیت دو امر متضایف بنحو مقارنت بوده و تقدم و تأخری هم در دو امر مزبور نباشد و به‌وجه تکافوء تنها معیت آیندو امر را اثبات می‌کند و نه اتحاد آنها را، چنانکه فرماید: «والتکافؤ لا یستدعی إلا ثبوت المعية فی المرتبة بین طرفی کلّ منهما، لا اتحادهما وجوداً و حیةً، و إلاّ اجتماع المتقابلان فی موضوع واحد من جهة واحدة».

آنگاه فیلسوف متأله آقامیرزا ابوالحسن قزوینی در جهت انتصار صدر فلاسفه جهان — ملّاصدرا — برخاسته و در ردّ سبزواری و تأیید استدلال صدر المتألهین در دو مقاله مستقّلی که در این خصوص — به فارسی و عربی — نوشته فرماید: «خیلی از دانایان مثل شیخ الرئیس ابن سینا نیز از درک آن قصور داشته... و از متأخران حکیم سبزواری با اینکه بارع در فنّ است، در فهم آن و تمامیت برهان بر آن، اضطراب در کلمات خود نمودار کرده» سپس در مقام عرض نظریه خود گوید: صور حقایق خارجی که در عالم نفس حاضرند معقول بالذات نامیده میشوند. این صور علمی نفس، مجرد بوده و از سنخ خودنفس میباشند و وجود آنها عین ارتباط و اتصال به جوهرنفس بوده و هرگز اضافه و اتصال آنها به نفس از وجودشان زائل نمیگردد و اگر این اضافه و ربط از بین برود، هماندم وجود واقعی آنها هم نابود و باطل گردیده است.

آنگاه باید دانست که اتحاد عاقل و معقول نه از سنخ اتحاد معانی و مفاهیم مختلف در هستی است، مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع و نه از قبیل اتحاد دو چیز هم غرض خواهد بود، چون اتحاد آب و آتش که محال است، و باقی نمی ماند جز قسم سوّم که همان اتحاد دو امری باشد که در طول یکدیگر واقعند، بدین تعبیر که یکی از آنها در وجود ناقص، و دیگری صورت کمالی آن وجود ناقص است که بوسیله آن از قوه به فعل خارج میشود، همانند دانا گردیدن نادان و جوان شدن کودک و هر چه که به معنی استکمال و ارتقاء باشد و اتحاد عاقل و معقول از همین قسم است.

به علاوه، چون عاقل و معقول دو امر متضایفند و امور متضایف از حیث قوه و فعل بودن متکافئه یا برابرند؛ پس تصور معنی عاقل و معقول هم در ذهن آدمی در یک مرتبه خواهد بود؛ بنابراین هرگاه عاقل بالفعل باشد، معقول هم بالفعل خواهد بود و برعکس، زیرا تضایف برابری دو طرف اضافه را اقتضاء میکند.

پس هرگاه نفس آدمی، صورت معقول یا علمی را در مقام تعقل حقیقی حاصل کند، بدون تردید آنصورت علمی معقول بالفعل بوده و عاقل آنهم بالفعل خواهد بود. حال اگر صورت علمی یا معقول، عرض و بالقوه باشد، و در عین عرض

بودن، آنرا سبب عاقل بالفعل بودن نفس بدانیم، و استکمال نفس را به همین جهت انگاریم، این اشکال پدید می آید که چگونه عرض موجب فعلیت و کمال جوهر نفس خواهد گردید؟!، زیرا عرض آنگاه عارض بر جوهر یا معروض خود می شود که ذات جوهر در جوهر بودن خود کامل و تمام باشد و امکان ندارد که عرض سبب کمال و فعلیت جوهر گردد؛ و در نتیجه عاقل بالقوه خواهد ماند، در صورتیکه معقول آن بالفعل است و این ممتنع عقلی میباشد، بدین دلیل که ممکن نیست یکطرف اضافه از قوه به فعل گراییده باشد و طرف دیگر بحالت قوه و نقص باقی بماند؛ بنابراین باید صورت علمی یا معقول بالفعل را، موجب کمال جوهریت عقلی نفس دانسته و نفس را به همین صورت فعلی و کمالی، عاقل بالفعل شماریم و در حقیقت باید همین صورت معقول بالفعل را چشم بینش و بصیرت نفس بدانیم و درست در همین جاست که عاقل عین معقول و عقل و تعقل بوده، و به تعبیر دیگر صورت علمی یا معقول بالذات، در عین معقول بودن، هم چشم بصیرت نفس و هم حیثیت نوری ادراک میباشد، و در نتیجه ادراک و مدرک و ادراک شده یکی بوده و این سخن چیزی جز همان اتحاد عقل و عاقل و معقول نیست.

باری، چون عاقل و معقول هردو مجرد و در واقع از سنخ نور معنوی هستند، آنگاه که بیکدیگر برسند، همانند دو نور حسی متحد گردیده و امتیاز آنها از بین می رود و بهمین دلیل برهان تضایف و تکافئه ملاحظه در اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول به نظر این حکیم جامع و حبر و رع از هرگونه خلل خالی است.

نذگری بر اهل فن: مراد از اینکه عاقل و معقول بالذات دو نور معنویند که همانند دو نور حسی بیکدیگر متحد میشوند، بنابر مستفاد از نظریه مبدع اولین آن صدر حکمای جهان— ملاحظه در اینست که: در نفس انسان نگاه توجّه و ادراک معقول بالعرض یا صورت جسمانی، نوری بوجود می آید که این نور قائم بنفس بوده و قیام آن بنفس، قیام عنه یا قیام صدوری است؛ و همین نور ایجاد شده، عین معقول بالذات میباشد و دخالت صور جسمی یا معقول بالعرض در ایجاد آن صورت عقلی، همانند دخالت علل مُعَدّه در ایجاد معلول بوده و تأثیری بیش از این ندارد.

اما خود نفس که جوهری است مجرد در ذات و مادی در فعل، مصدر

ایجاد صور علمی و عقلی بوده؛ ولی فیاض حقیقی صور مزبور به نفس، عقل فعال است که طبق عقیده ملاصدرا، اگر نفس انسانی متصل و متحد با عقل فعال نباشد؛ قادر بر خلق و ایجاد صور عقلی بالذات از خود نبوده و عمل ادراک علمی و عقلی تحقق نمی یابد. بنابراین، یکی از دو نور معنوی، نور افاضه عقل فعال و ربط و اتحاد ذاتی آن با نفس است که مفيض حقیقی بوده و به تجرد تمام خود موجب صدور صور عقلی از حاق نفس آدمی است؛ و دیگری همین صورت نوری صادر از نفس است که به وساطت و اعداد صورت خارجی جسم و معقول بالعرض بوجود می آید، و چون هردو از حیث فعلیت و تمامیت برابر و همانندند و این معنی رامی توان از تضایف و تکافؤ دو امر متضایف استفاده کرد، لذا همانند دو نور حسی باهم متحد گردیده و بقول حکیم متفکر قزوینی، همین صورت معقول بالفعل چشم بینش و بصیرت نفس میباشد و اتحاد عاقل بالفعل با معقول هم رتبه خود تحقق می یابد. در نتیجه آنچه در میان برخی از حکماء در مسئله اتحاد عاقل و معقول شایع است که: ادراک عقلی به تجرید صورت اشیاء از ماده و سایر ضمائم و عوارض آن بنحو تمام از صقع نفس بوده و خلاقیت و افاضه صور بعلت اتحاد نفس مدرک با عقل فعال نمی باشد، وجهه عقلی و علمی ندارد؛ زیرا اگر پیوند نفس با عقل فعال در مسئله ادراک عقلی نباشد، نفس بالقوه چگونه میتواند صورت علمی و عقلی بالفعل را تحصیل کند و اتحاد ایندو با توجه به عدم برابری در قوه و فعل چگونه تحقق می یابد؟ و با کمال نفسی که خود تاریک و غسق و ظلمانی است، چگونه و با چه فیضی قادر به ایجاد صور نورانی مجرد، بواسطه مقدمات یا صور و عوارض و ضمائم اجسام مورد ادراک بالعرض میگردد؟، و لازم یادآوری است که اتحاد عاقل و معقول چیزی جز اتحاد نور معنوی عقل فعال با نور وجودی صور معقول بالذات؛ که در صقع نفس به انگیزه و علت عقل فعال از قوه به فعل میرسد؛ و خود همین صورت معقوله چشم بصیرت نفس میگردد، نخواهد بود و هر اندازه که اتصال نفس مدرک با عقل فعال محکمتر و بیشتر باشد، نور صور معقوله شدیدتر بوده و پیوند ذاتی ایندو افزون و تمامتر است؛ و گرنه نفس در مرتبه بالقوه هرگز قدرت ایجاد صور نوری معقول بالذات و بالفعل را نخواهد داشت، و میتوان

نسبت ایندو نور را بهمیدگر، به نسبت میان صورت جسم و ماده یا هیولای آن تمثیل کرد؛ زیرا به همانگونه که صورت عبارت از مرتبه کمال جسم و فعلیت و خروج از حالت ابهام است، نور افاضه شده از عقل فعال هم، موجب صدور صور از نفس بالقوه بوده، و بهمان نحوی که اتحاد صورت و هیولی، عینی است و نه انضمامی؛ اتحاد نور معنوی و فاعلی نفس، که از عقل فعال بر آن افاضه میشود، با نور وجودی صور معقول بالفعل نیز عینی بوده؛ و بدانسان که صورت بالفعل و هیولی بالقوه است، نور عقل فعال هم بالفعل و نور صور معقوله هم نسبت بدفاعل و علت خود بالقوه میباشد و ایندو از حیث وجود و کمالات وجودی در طول یکدیگر واقعند و نور عقل فعال فی الحقیقه صورت کمالی وجودات صادر از نفس میباشد.

الهام نوری: از اصل علت و قاعده تضایف میتوان در اتحاد عاقل و معقول استفاده کرد، و این برهان با تقریر ذیل از الهامات علمی و عقلی است که حضرت قیاض و ملهم بالصواب، به این حقیر الهام کرده است و پیش از این، آنرا در کتاب و رساله ای نخوانده و از گوینده ای نشنیده ام، و اگر کسی برهان مزبور را با همین تقریر یا تقریری نزدیک بدان در کتابی ملاحظه کرده است، استدعا دارم مرا از وجود آن آگاه کند، تا به رعایت حق تقدّم، فضیلت او را بر خود واجب دانم.

برهان مزبور بدین تقریر است که عاقل و معقول ذاتی را نوری بدانیم که هردو در مرتبه حقیقت نوریت واحد بوده، لیکن با ملاحظه مرتبه تقدّم آنرا عاقل و بالحاظ مرتبه تأخر آنرا معقول بالذات نامیم؛ بدیهی است ایندو نور از حیث طولی واحدند و دوگانگی آنها نه در معنی حقیقت دوگانگی است، حاشا و کلاً؛ زیرا یک حقیقت وجودی در مرتبه عالی عاقل است و در مرتبه دانی معقول بالذات و ایندو هرگز در عرض همدیگر قرار نمی گیرند. حال اگر نور یا وجود عاقل را در مرتبه علت ملاحظه کنیم، این علت از حیث علت تمام نیست مگر به وجود معلول خود؛ که همان معقول بالذات باشد؛ و چون علت بدون معلول، یا عاقل بدون معقول در مرتبه خود ناقص و ناتمام است، لذا برای تمامیت وجود—و یا کمالات وجودی خود—معقول یا معلول را می طلبد، و در اینصورت اگر وجود معقول یا معلول نباشد؛

عَلَّتْ یا عاقل، تمامیت و کمال خود را از کجا تحصیل کند؟ اگر از علَّتْ خود بخواهد که علَّتْ او همانرا که استحقاق داشته بدو عطا کرده است. و ایجاب او با همین خصیصه ذاتی است؛ پس باید معلول و معقولی متصور باشد، تا عاقل و علَّتْ در علّیت و عاقلیت خود تمام گردد، و چون تمامیت ذات عاقل و علَّتْ به معقول و معلول خود باشد؛ پس معلول و معقول، علَّتْ وجود علَّتْ و عاقل بوده، و کمال و تمامیت عاقل و علَّتْ در عاقلیت و علّیت به وجود معلول و معقول خواهد بود؛ والاّ آن فقد الهمت بهذا وإنّ هذا البرهان من برهان رتبّی.

۲- مسئله معاد: باید دانست که متشرعان و متکلمان اسلامی، معاد را جسمانی دانسته، عقیده دارند که در روز رستاخیز و قیامت کبری روح آدمی برای اخذ نتیجه اعمال و افعال و اعتقادات خود در دار دنیا، به همین بدن جسمانی عنصری حین الموت تعلق می گیرد و به ثواب یا عقاب کردار و پندار و گفتار خود در زندگی دنیوی میرسد، و برای اثبات معاد جسمانی عنصری، گویند که بدن انسان پس از موت در خاک پوسیده و متلاشی و بالاخره اجزاء ترابی آن پراکنده میشود، ولی اجزاء مادی اصلی آن باقی می ماند و همانند نقطه راسمه، کلیه اجزاء پراکنده بدن دنیوی در حال مرگ، از اینجا و آنجا فراهم آمده و بدن جسمانی اخروی او را به فرمان خداوند عزوجل می سازند و روح او بهمان بدن تعلق گرفته به ثواب اعمال و نیات خیر و یا بد عقاب کردار و پندار شرمیز خود میرسد و با همین بدن هم بجهنم یا به بهشت میرود. این قول، اگرچه مؤید بظواهر آیات و احادیث و اخبار وارده میباشد، لیکن از حیث بحث حکمی و عقلی، تحمل و توان تجزیه و تحلیل را ندارد، و بهترین اشکالی که میتوان بدان وارد دانست، اینست که اگر بدن اخروی، عین همین بدن مادی دنیوی باشد، نمیتواند از لوازم آن بدور ماند، و یکی از آن لوازم تحیز در زمان و مکان است که در آخرت برای ایندو راهی نیست و در نتیجه اگر بدن مادی دنیا، در آخرت هم با همین کیفیت پیدا شود، در واقع آخرت دنبال زندگی دنیا و متصل بدان خواهد بود و باید بر خلاف مفاد بسیاری از آیات و احادیث و اخبار، آخرت را جای بدن مادی دنیوی دانست؛ در حالیکه دار آخرت از ماده و عنصر مبری بوده و ماده و لوازم آنرا جایی در آخرت که دار تجرد

کامل و تمام است نخواهد بود، زیرا آخرت باطن دنیاست.

بنابراین اشکال و ایرادات دیگری که از ذکر آنها در این و جیزه خودداری میشود، دانشمندان و حکماء اسلامی و صاحبان ملل و نحل مختلف که به زندگی روح پس از خراب شدن بدن و معاد در قیامت کبری معتقدند، هریک به ایجاد راه حلی برای تصحیح معاد جسمانی دست زدند؛ از جمله متفکر و مبدعترین آنان ملاصدرای شیرازی است که در حکمت متعالیه، برهمگان فائق و در ابتکار راه‌حلهای فلسفی دستی قوی داشت.

این فیلسوف متأله می‌گوید که شیئی بودن هر چیزی به صورت آن است و نه به ماده‌اش.

و در مثل آدمی یا سریر یا اسب، به صورت آدمی و سریری و اسب بودن است و نه به پوست و گوشت و چوب آن. زیرا گوشت و پوست و استخوان آدمی، در هر حیوان دیگر نیز وجود دارد ولی آن حیوان آدمی نیست؛ چنانکه چوب در میز و صندلی و درب هم وجود دارد، اما کسی بدین لحاظ به آنها سریر نمی‌گوید. پس، شئییت هر چیزی به صورت آن چیز است و نه به ماده‌آن.

در نتیجه صورت کمالی بدن آدمی، به ماده فاسد و رمیم آن نیست، تادر تصحیح مسئله معاد بدن، اعتقاد به برگشتن روح به همین بدن مادی دنیوی حاجت افتد. روح، طبق قول ملاصدرا با جدا شدن از بدن مادی، به همین صورت کمالی و دارای فعلیت بدن مادی، تعلق می‌گیرد در حالیکه ماده ترابی آن پراکنده شده و نیازی به فراهم آمدن آن برای معاد روح نیست.

پس روح آدمی به بدن جسمانی اخروی تعلق می‌گیرد، لیکن این بدن جسمانی حاجتی به ماده ندارد و بدین جهت، نفس انسانی پس از مفارقت کامل از بدن مادی، همیشه در خیال بدن دنیوی است و چون دارای خلاقیت است، بدنی همانند بدن دنیوی از خود اختراع میکند و این اختراع به صرف خیال بدن دنیوی پدید می‌آید و نفس در چنین بدنی که از ماده دنیوی بدور است در قیامت کبری عود کرده و به نتیجه اعمال و نیات خود در دardنیا خواهد رسید و ورود او به بهشت یا در جهنم نیز با همین بدن مقداری اخروی و غیر مادی است؛ زیرا آخرت دار

تجربۀ تمام و کامل است و ماده را بهر تعبیر در آن راهی نیست، ملاحظه را این نظریۀ را علاوه بر جلد چهارم اسفار چاپ قدیم در سایر کتب خود نیز آورده است. شادروان آقا میرزا ابوالحسن رفیعی، در تصحیح معاد جسمانی با بدن دنیوی؛ معتقد به نظریۀ صدر اعظم حکماء ملاحظه را نبوده و تقریباً در این مسئله دارای نظریۀ ای نزدیک به نظریۀ حکیم مؤسس مرحوم آقا علی مدرّس می باشد، و آقا علی مدرّس نیز در نظریۀ خود، به نظریۀ میرغیاث الدین منصور فرزند فیلسوف معروف صدرالدین دشتکی شیرازی توجّه دارد؛ بنابراین اشکالی که به میرغیاث الدین منصور وارد است، به آقا علی مدرّس هم وارد می باشد، لیکن اشکال مزبور به نظریۀ حکیم محقق سید الحکماء المعاصرین، آقا میرزا ابوالحسن قزوینی شدیدالورود نیست.

آقا علی حکیم عقیده داشت که بدن مقبور پس از بوار و تجزیه عناصر آن، براساس حرکت جوهری دائماً در استکمال و ارتقاء بوده و علی الدوام به سوی نفس و روح خود متحرّک است، تا سرانجام به مرتبه ای میرسد که مستعدّ قبول نفس خود گردیده و نفس نیز، بدون تجافی و تنزّل از مقام تجربۀ تام خویش، به بدن متصل میشود و در نتیجۀ با همیمن بدن دنیوی محشور شده و به ثواب و عقاب خود در قیامت کبری میرسد.

اما حکیم محقق آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در رسالۀ فارسی خود، که در همین مجموعه چاپ گردیده است، پس از نقل مشارب و مسائل مختلف در مسئله معاد به نقل نظریۀ مختار خود پرداخته، گوید: روح پس از مفارقت از بدن به بدن برزخی (مثالی) تعلق گرفته و ماده عنصری و دنیوی بدن، پس از طی مراتب کمال و ارتقاء به حدّی میرسد که لیاقت ساختمان بدن اخروی را دارا شده و در حقیقت روح با همان بدن مثالی و برزخی به بدن اخروی که نتیجۀ حرکت جوهری و ارتقاء اجزاء بدن دنیوی است، تعلق می گیرد و اشکال یک روح و دو بدن — یکی بدن مثالی برزخی، و دیگری بدن مرقی اخروی — پدید نمی آید، زیرا ایندو بدن در طول یکدیگرند و نه درعرض هم تا اشکال وارد باشد، و بالاخره این بدن برزخی مطابق با ملکات و کمالات و اخلاق و صفات روح بوده و بدن

خاکی دنیوی هم، مطابق با هئیت و شکل بدن مثالی برزخی میباشد. این نظریه، اگرچه تکامل یافته نظریات غیاث الدین منصور دشتکی و آقا علی مدرس تهرانی است، و با اعتقادات شرعی و مفاد آیات و احادیث و اخبار معاد مطابقت دارد؛ از حیث عقلی و حکمی کمتر از دو نظریه پیشین مورد خدشه و صدمه ورود اشکالات است، و بهر حال تاکنون کسی از فلاسفه و حکماء گذشته و حال، موفق به طرح پیشنهاد نظریه‌ای جامع و کامل نشده؛ که هم با قواعد عقلی و حکمی سازوار افتد و هم برونق شریعت حقه باشد.

این فقیر نظریه صدرالمتألهین را با دقتی که در پیرامون آن نموده و با مشارب دیگر تطبیق کرده‌ام، مغایر با هیچیک از آیات و احادیث و اخبار نیافتم، زیرا از ظواهر آیات معاد، لزوم مادی بودن بدن اخروی مستفاد نیست، اگرچه صورت جسمی آن غیر قابل انکار است و جسم بودن هم تنها به ماده نمیباشد، و صورت کمالی و دارای فعلیت جسم دنیوی هم، بدن شمرده میشود و عود روح در آن با آیات الهی مغایرتی ندارد.

۳- مسئله رجعت: عارف بصیر و محقق خبر، حاج شیخ محمد علی شاه آبادی، در کتاب: «الایمان والرجعة» ظهور ارواح مفارقه از بدن مادی را، که در واقع همین رجعت یا برگشتن به داردنیاست، به بدنهای برزخی میداند و نه ابدان ملکی و مادی دنیوی، ولی در این معنی قائل به تفصیل شده عقیده دارد که ارواح قوی به سبب اقتدار بر تکاثف بدن برزخی و استمداد و استزاده از هوا و اثیر که از آنها به «دابة الارض» تعبیر کرده است، رجعت می کنند و مواردی را مثال می آورد، مانند اظهار داشتن حضرت علی علیه السلام جسد برزخی خود را به فرزندان حسن و حسین (علیهما السلام) در حالیکه پایه های جلوتابوت خویش را که بدن مادی و ملکی او در آن قرار داشت، بردوش خود می کشید و نیز اظهار داشتن شاه ولایت بدن برزخی حضرت رسول ص را بر ابوبکر در مسجد قبا، در حالیکه بدن مادی شریفش در مدینه مقبور بود و غیره؛ چنانکه گاهی هم روح به اعلان صورت در عالم ملک و شهادت اراده میکند و یا مشیت روح قوی به

اظهاردستی تعلق میگیرد که با چشم مادی آنرا می بیند و چنانکه جبرئیل به صورت دحیه کلبی در مقام فرستادن آیات قرآن بر پیامبر تمثل یافت و در واقع از مواد عالم ملک برای ساختمان بدن مادی قابل رؤیت به چشم سر و حواس مقید، استعداد نمود. لیکن چون اشقیاء و کفار و فاسقان و یا ارواح ناتوان مؤمنان، قادر بر ظهور و رجعت برزخی نیستند؛ بنابراین با استعداد از ارواح اولیاء در عالم ملک و شهادت ظاهر میگردند و از این معنی به «وزع و تقیید و حبس» تعبیر کرده اند.

اما علامه و حکیم قزوینی را در خصوص رجعت نظریه ای است، بدین معنی که روح را با بدن عنصری علاقه و ربطی تمام است و بهمین دلیل با بقای نفس، علاقه و ربط مزبور باقی مانده و هرگز زائل نمیشود؛ لذا هرگاه نفس به بدن دنیوی خود توجه تام و کاملی داشته باشد؛ زندگی جدید بدن مادی در داریا از طریق براهین عقلی، امری محال نیست و بعلاوه در نظام عالم کبیر، هر موجودی باید بتواند با بروز دادن خاصیت و اثر خویش به کمال طبیعی خود نائل گردد و اگر مانعی در راه استکمال او بر حسب نظام عالم پیش آید، چون قسر و منع، دائم و اکثری نمیباشد؛ بنابراین، آن موجود باید بتواند با رفع قسر و مانع، پس از مرگ به داریا بر گردد و در این عالم مادی به کمال خود برسد، و سپس فوت کند و ارواح و نفوس ناطقه حضرت رسول ص و حضرات ائمه ع به بدنهای مادی، با توجه به قاهریت سنخ روحانی بر جسمانی ممکن بوده و روح و نفس قوی آنان قادر به بازگشت به بدنهای عنصری خود در داریا می باشند و براساس مصالح حکیمانه حقتعالی در عرصه نظام طبیعی، باید دوره و زمانی پدید آید که نفوس کئی الهی که معلمان مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومند، به بدنهای خود توجه کرده و خود را در جامعه بشری دوباره نمایان کنند و به تهذیب و تعلیم همه نفوس انسانی همت گمارند؛ تا هر کسی به مرتبه کمال و تمام فعلیت خود نائل آمده و معنی: «كنت كنزاً مخفياً» و «الصورۃ الانسانیة اكبر حجج الله علی خلقه» چهره خود را از پرده خفا بنماید و اگر چنین عصر و دوری پدیدار نشود؛ قرار دادن قوه عالی تعلیمات عمومی و تهذیب نفوس بشری در نهاد روح مبارک حضرت رسول و حضرات ائمه علیهم السلام از جانب حقتعالی، معاذ الله کاری لغو و باطل خواهد بود و حضرت

حق از امور لغو و باطل مبری می‌باشد.

چنانکه مشهود افتاد حکیم عارف مرحوم شاه آبادی، چگونگی بازگشت را به سبب اقتدار ارواح قوی اولیاء بر تکائف بدن برزخی میداند و رجعت به ابدان عنصری را با استمداد و استزاده از هوا و اثیر ممکن می‌شمارد و در مورد ارواح ضعیف و نفوس کفار و اشقیاء، قائل به استمداد ارواح آنان از نفوس قدسی اولیاء الله در بازگشت به ابدان عنصری خود شده است و گرنه در خصوص رجعت با بدن مثالی برزخی و باهیأت و شکل متناسب، استمدادی لازم نیست.

اما آقا میرزا ابوالحسن قزوینی، در پاسخ از شبهه اول منکران گوید که در عصر رجعت، گرفتاری و احتباس و مضایق عالم طبع موجود نیست؛ بلکه در آن عصر طبایع و قوای و مشاعر نازل به نحو عموم تابع حکم روح بوده و از سیر روح کلی اولیاء و نفوس قدسی الهی پیروی می‌کنند و از طرفی هم روح امام در دوره رجعت آزاد بود، و آن طائر قدسی با کمال همت در پرواز می‌باشد و گرفتار منع و قسری نیست و در واقع زمان رجعت، عبارت از تنمّه وجود امام است در نظام طبیعی و این حدّ از کمال و فعلیت او مرهون به عصر رجعت می‌باشد و لذا احکام و اوضاع آن زمان با عصر قبل از رجعت مخالفت دارد و حتی اوضاع و حرکات فلکی آن عصر نیز غیر از اوضاع و حرکات سماوی قبل است و بهمین جهت، زمان آنها با زمان پیش از رجعت مغایرت کلی دارد و بدین سبب قوانین عالم ماده هم با قوانین قبلی آن متفاوت است و در نتیجه اشکالات ناشی از این موضوع مرتفع می‌باشد و نیز ایراد بازگشت عالمی به دانی و فعلیت و کمال به قوه و نقص پدید نخواهد آمد، زیرا بواسطه قوت وجود و وسعه عرصه هویت، نفس امام میتواند همه عوالم و حضرات را جمع کند و با اینکه بالذات روی در عالم غیب دارد؛ به عالم طبع هم توجه نماید و این معنی، همان اشراق روح یا اضافه اشراقی نفس به بدن مادی خود می‌باشد و رجعت نفس کامل به نشئه حس و دنیا از قبیل تمثّل روح القدس در لباس بشریت است، که به وقوع پیوسته و امتناع عقلی و عملی ندارد.

۴- مسئله معراج: در اینکه معراج حضرت ختمی مرتبت ص جسمانی یا

روحانی و یا هر دو با هم بوده است، در میان اهل اسلام اختلاف است، لیکن همه فرقه های مسلمانان آنرا بهروجه از ضروریات دانسته اند.

حقیقت اینست که طبق نصّ آیه شریفه از سوره «سبحان الذی اسرّ» بعیده لیلاً الخ» معراج هم جسمانی بوده و هم روحانی، زیرا «عبد» عبارت از مجموع هویت مبارک آنحضرت از روح و بدن شریف است و انحصار معراج در یکی از دو قسم روحانی و یا جسمانی برخلاف نصّ آیه شریفه میباشد؛ و استناد برخی از ناآگاهان به معارف الهی به مفهوم فقره ای از دعای ندبه بدین عبارت: «وَعَرَّجَتْ بَرُوحَهُ إِلَى السَّمَاءِ» و استفاده روحانی بودن معراج آن حضرت، دلیل بر منحصر بودن معراج به روحانی نیست، زیرا پس از صراحت آیه، هر حدیث یا خبر و اثری را که ظاهراً مخالف آن به نظر آید، باید توجیه یا تأویل کرد.

مرحوم حکیم علامه، برای رفع اشکال مزبور حرف باء را در کلمه: «بروجه» باء سببی دانسته و عقیده دارد که به سبب قوت روحی آن حضرت، بدن مبارکش نیز به تبعیت روح معراج فرمود و باآمال معنی جمله مزبور چنین خواهد بود: «و تو بدن رسول خود را به سبب قوت روحش به آسمان عروج دادی» و نکته دیگر اینکه معراج در بیداری بوده و روح و جسد مبارک آنحضرت به معیت یکدیگر معراج فرموده است.

آنگاه علامه محقق و حکیم بارع، برای اثبات معراج جسمانی و روحانی به آوردن ادله ای مبادرت کرده، می گوید: پیروی بدن از احکام روح در همه اشخاص برابر نیست؛ زیرا در برخی از مردم عادی روح متوجه به امری است که ایجاد آنرا میخواهد ولی بدن آنها به نافرمانی از روح پرداخته و از احکام آن تمکین نمیکند؛ ولی در خصوص بدن مبارک آن حضرت موضوع برعکس است؛ بدین دلیل که جسد مبارکش در غایت لطافت بوده و نظیر آنرا در اجسام نمیتوان یافت و طبق قاعده «اشتراک معنوی وجود» که از امهات قواعد عقلی و حکمی در شمار می آید، افق هر بدنی از حیث مرتبه وجود، مرتبط و متصل به افق وجودی روح بوده و تناسب مستقیمی در میان جسم و روح یک شخص حکم فرما میباشد. بعلاوه به جهت قوت روح حضرت ختمی مرتبت و تسلط او بر بدن مباحثش، به محض

عروج روح به عالم ملکوت و آسمانهای عقلی و جبروت، بدن وی نیز با حرکت جسمانی بهمان عوالمی که مقصد روح آنحضرت بوده، عروج و انتقال یافته است. و در واقع ظاهر آن جناب عین باطن و باطنش با ظاهر متحد می نموده و روح او متجسد و جسد شریفش متروح بوده است و بالاخره سیر روحی آنحضرت در عوالم ملکوت و جبروت، مستلزم سیر جسد وی نیز میباشد.

این نظریه حکیم عارف آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در مثنوی، جلال الدین بلخی هم موجود است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
چون خدا مرجم را، تبدیل کرد رفتش بی فرسخ و بی میل کرد
۵- تقریر اذله حرکت جوهریه و رد اشکالات بوعلی و لاهیجی: استاد

بزرگ فن حکمت، آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در تقریر مسائل و اذله فلسفی، دارای شیوه ای بکر و مستدل و بنی نظیر بود، چنانکه بیشتر اذله حکمای قدیم و متأخر را به سبکی نوین و تقریری دلنشین و متین بیان می فرمود و بویژه در براهین مبدعانه ملاصدرا به سبب تضلع و تبخر، به تقریراتی دست میزد که کمتر حکیمی پس از صدر المتألهین به چنان شیوه متقن و بیانی لطیف و موجز دست زده است، و یکی از همان تقریرات مبتکرانه را در بیان اثبات حرکت جوهریه میتوان دریافت. حکیم محقق، پس از آوردن دو برهان بر اثبات حرکت در جوهر اشیاء عالم کون و فساد، به آوردن انکار و اشکال شیخ الرئیس و ملا عبدالرزاق لاهیجی شاگرد و داماد صدر المتألهین از کتاب «گوهر مراد» پرداخته، گوید: عمده نظر شیخ الرئیس و اتباع او در نفی حرکت جوهریه، اشکال در بقای موضوع است که در هر حرکتی بقای موضوع عقلاً لازم است، و عقیده شیخ اینست که در حرکت جوهریه، موضوع باقی در احوال متغیر و مختلف را نمیتوان تصویر کرد.

سپس در پاسخ ایراد شیخ فرماید: هر چند درجات و مراتب صورت جوهری همیشه در تغیر و تبدل است و هر حد و مرتبه ای از حدود و مراتب صورت جوهری، بیش از یک «آن» باقی نیست، لیکن قدر جامعی در میان همه مراتب و حدود مزبور، در حول حرکت محفوظ و باقی است، و مراد از این قدر جامع، سنخ

وجود صورت شیئی متحرک به حرکت جوهری است که دارای شخصیت وسیعی بوده و با همه تفاوت و تغییر مراتب و حدود، شخصیت یاد شده یا قدر جامع بین مراتب، محفوظ و ثابت و باقی مانده، و این حقیقت محفوظ و باقی همان قدر جامعی است که مراتب مزبور حدود و ظهورات آن در شمارند. پس فی المثل، حقیقت انسان از ابتدای شیرخوارگی تا کودکی و جوانی و کهنوت و پیری یکی است، در حالیکه تغیر و تبدل در اطوار یاد شده به سبب حرکت جوهری، موجب استکمال او از کودکی تا پیری میباشد و در همه این حدود و مراتب و اطوار، همان شخص اول باقی مانده و اگر فرضاً در جوانی جنایتی کند و در پیری ورثه مقتول بدو دست یابند، او را به جرم مزبور قصاص می کنند و او نمیتواند به استناد حرکت در ذات و جوهر خود، بگوید من قاتل نیستم، زیرا بسبب تغیر و تبدیل جوهری، عوض گردیده ام؛ و بالاخره باتوجه به بقای صورت شخصی و وجود قدر جامع و ثابت، اشکال بوعلی مردود است و پاسخ از ایراد لاهیجی نیز با توجه به دفع اشکال بوعلی سینا بدین بیان است: حرکت شیئی از یک حد به حد دیگر، در واقع از یک حد جوهری بحد دیگر آن میباشد و تمامی حدودی که جسم در حرکت جوهری طی میکند، از مراتب جوهری بوده و از جوهر به حقیقت دیگر منتقل نمیشود، تا لازم آید که ذاتی شیئی برای آن حاصل نباشد و در نتیجه موضوع حرکت از جوهر به حقیقتی فرضاً ضد جوهر منقلب گردد. پس ایراد لاهیجی نیز من دفع بوده، تاب تجزیه و تحلیل دقیق حکمی و عقلی را ندارد و اشکالات بوعلی و ملا عبدالرزاق وارد نیست.

۶- وحدت وجود بر حسب عقل و ذوق و شرع: از میان اقسام وحدت در وجود، تعیین آن وحدتی که با عقل و ذوق و شرع برابر افتد، اگر چه به نحو نامرتب و مضطرب در کلمات برخی از اعاضل متأخران هم مشاهده شده است. لیکن در بیان حکیم بارع آقا میرزا ابوالحسن، لطافت و عذوبتی دیگر دارد. تا کنون شاید از هیچ حکیمی مسموع نیفتاده، که مطلبی تا بدین اندازه بلند و غامض را، در عباراتی تا بدین مایه مختصر و لطیف، بدون تطویل و حشو بیان کند و علاوه بر

اینها، جامعیت و کفایت مطلب چیزی است که تنها در نوشته این عجب‌وفن حکمت متصور است و نه هیچ کس دیگر. او هم وحدت وجود را در چهار قسم انحصار کرده و عقیده دارد: وحدت شخصی که مختار برخی از متصوفه می‌باشد، با صریح شرع انور مغایرت کلی داشته و مرجع آن به انکار واجب الوجود باآذات و نفی مقام شامخ احدیت است. وحدت شخصی وجود بدین تعبیر است که حضرت حق تعالی شخص واحد و منحصر بفرد در وجود بوده و کثرات امکانی همه «خیالات» همان واجب الوجود می‌باشند؛ و در مثل میتوان حضرت حق را به «دریا» تشبیه کرد و کثرات و ماهیات اشیاء موجود را به «امواج» آن، که بنظر بیننده، امواج دریا غیر از دریاست ولی در حقیقت همان دریاست و بقول شاعر: «موجش خوانند و در حقیقت دریاست».

اشکال وارد بر وحدت شخصی وجود اینست که با اعتقاد بدان باید بیشتر مسائل و قواعد عقلی حکمت بدور ریخته و آنها را اعتبار علمی ساقط کنیم و در مثل علیت حقتعالی و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن در وجود خود به واجب و اساس خداپرستی و بندگی را با اعتقاد بدین قسم از وحدت وجود باید به کناری بگذاریم و بعلاوه منکر محسوسات و خواص و آثار و تباین ذاتی اشیاء نیز بشویم. قسم دوم عبارت از وحدت سنخی یا «اشتراک معنوی وجود» است، بدین تعبیر که در اصل معتقد به «حقیقت وجود» باشیم ولی برای این حقیقت، مراتبی از اعلیٰ یعنی ذات واجب الوجود، تا اسفل یعنی هیولای اولیٰ قائل شده و با قبول بهره این مراتب از حقیقت وجود، تمایز آنها را به فقر و غنی و نقص و کمال و ضعف و شدت بدانیم. این قسم از وحدت را «وحدت سنخی» یا «اشتراک معنوی وجود» نامیده‌اند و حکمای فهلوی و خسروانی معتقد بدین قسم بوده‌اند، و با اینکه منافات با شرع ندارد، مورد قبول بیشتر محققان فن هم واقع شده است.

قسم سوم عبارت از وحدت شخصی وجود است، ولی با قبول کثرات امکانی آن. در قول اخیر برخلاف قول نخست، در عین اینکه وجود واحد شخصی می‌باشد، اما کثرات حقایق ممکنات را مانند امواج دریا وجودات خیالی

نمیدانیم و در واقع وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است و میتوان آنرا به نفس ناطقه انسان تشبیه کرد که در عین وحدت شخصی، با قوای باطنی از اوهام و خیالات و تعلقات و نیز با قوای طبیعی چنان هاضمه و نامیه و مولده و دافعه و ماسکه و غیره متحد میباشد و این قوی در حقیقت عین نفس و نفس عین قوای مزبور است.

قسم چهارم عبارت از وحدت وجود (به معنی وحدت شهود) است که حکیم بارع قزوینی جمله «در نظر مردم آگاه و بیدار» را بدنبال آن افزوده و مراد از آن وحدتی است که حضرت حق در مظاهر ممکنات ظهور و تجلی نموده و با اینکه کثرت و تعدد و اختلاف در انواع و اصناف و افراد موجود است مشاهده میشود، همه اینها عکسها و مظاهر مختلفه حضرت حق بوده و عاکس در همه این آینه‌های کوچک و بزرگ و متوسط و صاف و کدر و مختلف الاشکال، یکی بیش نیست و آنهم تنها ذات حق تعالی میباشد و بس، و آنچه از عاکس - حضرت حق عزاسمه - در این آینه‌ها دیده میشود، نه وجود او که ظهور و عکس اوست و از این باور، حلول در آینه‌ها و اتحاد حق با آینه‌های مورد مثال لازم نمی‌آید و در واقع ظهور حق تعالی در کثرات عالم امکان، مانند ظهور متکلم فصیح و بلیغ است در سخن و کلام خود و بدیهی است که هیچ عاقلی سخن را با گوینده آن متحد به اتحاد عینی نمیداند؛ چنانکه هرگز کسی عکسهای آینه و صور مرآت را با شخص عاکس یکی نمی‌بیند؛ غایت امر اینست که فصاحت کلام دلیل بر کمال سخنور بوده و از تنوع و تعدد و اصناف عکس‌ها نباید همان صاحب عکس یا عاکس را نگریست و نه خود عکس‌ها یا کلام فصیح را.

حکیم علامه این نوع از وحدت را بر سه قسم دیگر برتری داده و آنرا از هر اشکال و ایرادی بدور و بر کنار و قابل اعتقاد شرعی میداند.

۷- حقیقت و مراتب عقل: با اینکه کمتر حکیم و فیلسوفی را میتوان یافت که در این مقوله سخنی کم و بیش به تحقیق نگفته باشد، لیکن طلاقت زبان و جزالت کلام حکیم و فقیه اصولی و دانشمند معقولی بارع، آقامیرزا ابوالحسن

قزوینی از ویژگی‌های ممتازی برخوردار است. این دانشمند کامل و نفس قدیس علمی، پس از بیان و تعریف عقل و استقلال آن در ذات و تنزه او از صفات جسم و جسمانی، ب- اثبات هستی صورت علمی و عقلی پرداخته و آنرا منشأ ظهورات و بروزات خارجی دانسته است، و نیز هستی آنرا از هستی موجودات حتی نشمرده و مجرد میداند و عقیده دارد که تا صورت کلی علمی از تعینات و شئون ماده عاری و برهنه نباشد، هرگز بر افراد خارجی مادی و متعین صادق نخواهد آمد. و در واقع وجود مجردات، نوعی از هستی مطلق است که محیط بر موجودات مادی میباشد؛ چنانکه به تعبیر این حکیم محقق، وجودات مادی و حتی هم یکی از امواج هستی مطلق در شمار است.

آنگاه پس از اثبات مجرد صورت کلی و علمی در ذهن و نفس آدمی، راهی برای اثبات مجردات غیرقائم به ذهن و نفس پیدا کرده، گوید: عقل مجرد از صور علمی نفسانی و موجود در ذهن برتر بوده و در قوت وجود و هستی خیلی بیشتر از صورت ادراکی نفس میباشد، زیرا صورت علمی انسانی قائم بر نفس و از صفات اوست، ولی وجود عقل مجرد به تعلل و ادراک معانی کلی و حقایق اشیاء میباشد و یکی از کارهای بارز او، صدور آراء صحیح و بدور از شائبه هوی و هوس است و بدین دلیل وجود آن، عین خیر و عالیترین جواهر موجود در نظام هستی است.

سپس به تقسیم و تعریف عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالمستفاد پرداخته، خصوصیات هر یک را با تقریری نوین و شیوه‌ای بدیع و شناختی علمی، آنهم در کمال دقت نظری بیان میکند، که حتی تقریری نزدیک بدان هم از هیچ دانشمندی مسموع نیفتاده و بدین اسلوب و هنجار به تدقیق نرسیده است.

۸- حقیقت زمان و دهر و سرمد: یکی دیگر از خصایص فکری و بروزات اندیشه آیت الله، حکیم جامع قزوینی، اینست که در تعاریف علمی و مصطلحات فلسفی حکماء، با نظر دقت و امعان حکیمانهای نگریسته و به صرف شناخت‌های قبلی و تعاریف گذشتگان فن اکتفاء و بسنده نکرده است و با احتیاط و تأمل علمی

و حکمی خاصی با مسائل و تعاریف موروث از حکمت مضمونه روبرو شده است. از جمله این موارد، تعریف زمان است که حکمای پیشین آنرا نسبت متغیر به متغیر میدانند.

مرحوم علامه و حکیم قزوینی این تعریف را خالی از نوعی مسامحه ندانسته و عقیده دارد که این تعریف مربوط به «مفهوم زمانی بودن» است و نه خود زمان و بهمین دلیل، حوادث و حرکات واقع در زمان را نیز مانند خود زمان بنحو ظرف و مظهر و متغیر میدانند. بدیهی است معنی ظرف و مظهر در این مورد و سایر موارد دیگر عین و نفس نسبت است که از آن به حقیقتی نااثبات و غیر قار و متصل الاجزاء تعبیر کرده است، و باید دانست که نوع حقیقت زمان، اعتباری محض بوده و از سنخ حقایق مادی یا عقلی نمیباشد.

آنگاه در تفسیر و شناخت حقیقت دهر گوید که: افراد جسمانی و انواع طبیعی همیشه در معرض تبدل و تغیر بوده، و صور موجودات علی الدوام فانی و نابود شونده اند، بنابراین باید برای هر نوعی از موجودات ارضی و سماوی یک حقیقت عقلی ثابت باشد که جمیع شئون موجود سافل و مادی را دارا بوده ولی آن حقیقت عقلی ثابت و نامتغیر بماند.

از این حقیقت گاهی به «رب النوع» و زمانی در اصطلاح اهل شریعت به «ملک موکل» و نیز به موجود مثالی و غیره تعبیر رفته است، و بهروجه نسبت موجودات سافل و زیرین به آن حقیقت عقلی و مجرد، نسبت متغیر است به ثابت و چنانکه در متغیرات، زمان غیر از زمانی است، در دهر و سرمد برعکس، هر دو یک حقیقت بوده و دهر و دهری و سرمد و سرمدی به یک مصداق موجودند.

مولانا جلال الدین بلخی از این موجود دهری که کارش تربیت موجود سافل و مادی و طبیعی است، و در واقع فیض بخش و مدیر موجودات زیرین و طلسمات مادی میباشد، در ابیات زیر به زبان شعریاد کرده، سراید:

او خروس عرشیان بوده زبیش نغمه های او، همه در وقت خویش
ای خروسان، از وی آموزید بانگ بانگ بهر حق کند، نی بهر دانگ
زیرا بقول حکیم محقق، کار این خروس عرشی که در زبان شریعت از

آن به ملک موکل^۱ تعبیر رفته است، توجّه عقلی به مبدأ بوده و با اخذ فیض وجود و کمالات وجودی از مبدأ کلّ، به تربیت و تدبیر و هدایت تکوینی موجودات طلسم گونه یا هیاکل طبیعی و مادی خود در عالم زیرین می یسر دارد، و این ارتباط موجود متغیر، با حقیقت ثابت عقلی را «دهر» گویند، و ایندو همانند دو امر اضافه اند، با این فرق که یکطرف اضافه متغیر و طرف دیگر ثابت است و در مقام تشبیه، حکیم والا قدر اسلامی مبادرت به بهترین مثال کرده، گوید جوهر عقلی چونان پرتوماه است که در شب بر آب جوی افتد؛ عکس ماه در آب به سبب جریان دائمی آن متغیر است ولی عاکس که همان خود ماه باشد ثابت می باشد؛ پس بین آنها نسبت متغیر به ثابت موجود است. با توجّه به مقدمه بالا باید چنین نتیجه گرفت که چون عالم مجردات و ظرف آنها دهر است، پس عالم جسمانی هم حادث دهری است؛ بدین معنی که جسمانیات متغیر و وجود زمانی آنها در عالم دهر مسبوق به عدم واقعی هستند، زیرا در عالم مجردات سابقه وجودی نداشته و بهره ای از هستی دهری و تجرّد محض ندارند، ولی در معنی حقیقی، وجود زمانی با عدم دهری معیت دارند و جمع آنها متناقض یکدیگر نیست، بدین تعبیر که موجود زمانی در عالمی و عدم آنها در عالم دیگر بنام دهر است، و هیچ وحدتی در آنها متصور نیست، تا معنی تناقض تحقق یابد و چون زمان در تحت دهر بوده و دهر فوق زمان میباشد، حکماء از این معنی چنین تعبیر کرده اند که وجود جسمانیات و زمانیات در دهر، مسبوق به عدم واقعی است.

اما در مورد سرمد، باید دانست که نسبت ذات حق تعالی به اسماء و صفات خود و نیز به مجردات محضه و عقلیات صرفه همیشه بر یک نهج ثابت بوده و هیچیک از دو طرف آنها نسبت بهم دیگر متغیر نمیشدند و حکماء از این معنی به «سرمد» تعریف کرده اند، زیرا هیچ تفاوتی در حال یکی از دو طرف مزبور با قبل و بعد پدید نمی آید و قبل و بعد به معنی متعارف در آنجا راه ندارد. و بقول جلال الدین بلخی در مثنوی:

پیش ما، صد سال و یک ساعت یکی است که دراز و کوتاه از ما منفکی است
آن دراز و کوتاه اندر جسم هاست وین دراز و کوتاه اندر جان کجاست

۹- حقیقت و تعیین شب قدر: از اینکه شب قدر چیست و چگونگی و تعیین

آن بر حسب اختلاف آفاق به چه وجه است، در میان دانشمندان اهل اسلام و

مشرعان اختلاف نظر است؛ و آنچه مورد اتفاق است، اینست که شب قدر یک شب است، و بقول سعدی شیرازی: «اگر همه شبها شب قدر بودی؛ شب قدر بيقدر نمودی». در قرآن کریم وارد است: «أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» که هاء در کلمه «انزلناه» کنایه از قرآن مجید بوده و ابن عباس می گوید که جمله قرآن بنحوی واحد در شب قدر از جانب حق تعالی در لوح محفوظ نازل گردید و سپس بوسیله جبرئیل به آسمان دنیا نزول یافت.

در توجیه این معنی و وجه تسمیه شب یاد شده به «قدر» در میان علماء اختلاف عقیده است. برخی گفته اند، بدین جهت شب مزبور را «لیلة القدر» گویند که حضرت حق تعالی کلیه سنن الهی از اوامر و نواهی و احکامی را که در علم قضائی خود داشت، بنحو تقدیر، نازل فرمود و بهمین دلیل آنرا به وصف «لیلة المبارکه» موصوف نمود، زیرا هر خیر و برکتی که در علم قضایی خود برای بندگان داشت، آنها را در شب مزبور فرود آورده و بصورت قدر یا علم تفصیلی خود درآورد و بدین لحاظ آنرا بر هزار ماه ترجیح و تفضیل داد: «لیلة القدر خیر من الف شهر» و جمعی دیگر گفته اند که در این شب جمیع فرشتگان بر حضرت رسول اکرم ص و اهل بیت او ع فرود آمدند و آنان مخصوص و ممتاز به الطاف پروردگار خود گردیدند.

باری، حکیم محقق، آیت الله قزوینی، را در تعریف و تعیین آن نظریه ای مبدعانه می باشد. بدین تعبیر که:

هر حقیقتی از حقایق وجودی را بر حسب نشأت و عوالم هستی، وجودی متناسب با مقتضیات آن نشئه و عالم است؛ چنانکه هر چیزی در عالم عقل، وجودی صددرصد مجرد داشته و در عالم مثال و برزخ نیمه مجرد و در عالم طبع و عنصر، تمام مادی و محسوس.

شب قدر نیز حقیقتی است از حقایق وجود که در عالم عقل و ابداع، دارای وجودی عقلانی و بسیط الحقیقه و مجرد تام بوده و در عالم مثال یا برزخ هم وجودی متناسب با آن دارد، بنحویکه نه دارای تجرد تمام است و نه مادی صرف، و نیز شب قدر را وجودی در عالم زمان است که مرتبه متزل آن در شمار آمده و در

واقع: وجود عقلی شب قدر، بسیار بسیط بوده و دارای وحدت خاصی است که از آن به وجود «دهر اعلای شب قدر» تعبیر می‌کنیم. بدیهی است که این حقیقت، سایه وجودی خود را بر سر وجود مثالی و زمانی شب قدر می‌افکند، و بمنزله حقیقت و روح این دو محسوب است. وجود شب قدر در عالم مثال یا برزخ را میتوان وجود دهری اسفل آن نامید، بدانگونه که وجود زمانی آن نیز، همین زمان طبیعی و مدت گذشت حوادث میباشد که در آن قبل و بعد و تقدّم و تأخّر و تجزیه و تعدّد متصور است.

حال باید دانست که مرحوم علامه محقق، شب قدر را بنابر قوی‌ترین گفته‌های راویان، شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان دانسته و گوید شب قدر حقیقتی است که دارای وجود عقلانی بوده و محیط به وجود مثالی یا برزخی آن است و در عین حال وجودی زمانی در عالم طبیعت هم داراست که بر حسب اختلاف آفاق و اقالیم، مختلف میباشد و معیار وقوع آن رؤیت هلال است. پس در هر افقی که هلال ماه رمضان رؤیت شود، بیست و دو شب بعد از رؤیت را باید شب قدر دانست و اهل هر افق و اقلیمی باید بیست و دو شب پس از رؤیت هلال ماه را شب قدر در آن افق و اقلیم بدانند.

اما نسبت شب قدر زمانی به وجود دهر اسفل آن مانند نسبت سایه است با ذات و اصل یادارنده سایه و نیز نسبت وجود شب قدر دهری اسفل، به شب قدر دهری اعلی، از همین خصوصیت برخوردار میباشد و میتوان گفت شب قدر عقلی و ابدایی، عبارت از وجود بسیط و محیط و با حقیقت آن است و شب قدر موجود بد وجود دهری است، عبارت از رقیقه آن حقیقت میباشد و بالاخره شب قدر زمانی واقع در عالم حادثات و طبیعت هم به مثابه وجود متکاثف آن رقیقه و حقیقه خواهد بود. پس شب قدر دهری یکی است و زمانی آن به اختلاف آفاق و اقالیم متعدّد بوده و منافاتی نیز با یکدیگر ندارند، چه از خواص وجود عقلی وحدت و احاطه است و از لوازم وجود طبیعی کثرت و تفرقه و تعدّد بوده و این معنی اختصاصی به شب قدر ندارد و در کلیه موجودات معتبر و ملحوظ است؛ ولی هر چند که شب قدر زمانی بر حسب آفاق و اختلاف رؤیت هلال ماه مبارک رمضان، مختلف باشد؛

از حیث ارتباط و اتحاد با وجود عقلی و بسیط شب قدر در عالم ابداع، یکی بوده و همه آنها سایه ها و پرتو حقیقت وجود دهر اعلاى شب قدر میباشد.

آنگاه حکیم علامه به بیان تلویحی الهامی پرداخته می گوید: امکان دارد که در شب قدر مطابق با حدیث مربوط بدان، ملائکه با نزول خود، مؤمنان را مورد عنایت قرار داده و حدیث مزبور اشاره بدین معنی باشد که شب قدر دهری اعلی وجودی مجرد و ملکى مقرب است که با توجه خود به شب زمانی مخصوصی؛ شب قدر واقع در عالم طبیعت را رسم کرده و احکام خاصه «لیلۃ القدر» را بر آن مترتب میکند و هرگاه روح دهر در جسد زمان نبود و شب زمانی لیلۃ القدر متقوم به دهری نمی گردید، آن شب عزیز نیز همانند دیگر شبهای سال بوده و ارج و قدری نداشت؛ و تعریف و تعیین شب قدر بدین بیان مختصر و برهان عقلی و فلسفی، اختصاص بدان علامه بی بدیل داشته و تاکنون توجیهی بدین لطافت و استحکام، در گفتار حکماء و دانشمندان دیگر مسموع نیفتاده است.

۱۰- قوه مولده: حکماء و اطباء قدیم، قوه مولده را یکی از قوای نفس دانسته اند، و شادروان حکیم محقق قزوینی را بر این نظریه اشکالی است، بدین بیان که: نفس از آن حیث که نفس میباشد، جهت کمال برای بدن شخص طبیعی بوده و نیز با آن متحد است و بدین مناسبت لازم می آید که نفس حافظ نظام خاص بدن خود باشد و نه غیر آن؛ و بطور کلی هر آنچه مربوط به کمال بدن و حفظ آن در شمار آید، چه از قوای طبیعی محسوب گردد و چه ادراکی، جایز است که آنرا از قوای نفس بما هی نفس بدانیم. اما در مورد قوه مولده باید گفت که شأن آن افزای ماده و تغییر و تصریف در آن بوده، و نفس دیگری بدان تعلق می گیرد که در واقع شخص طبیعی دیگری است؛ و باآمال عمل آن مربوط به نظام این بدن شخصی نیست، تا از قوای نفس همین بدن در شمار آید؛ و در نتیجه نمیتوان قوه مولده را از قوای نفس بماهی نفس محسوب دانست.

در اینکه قوه مولده نیز مانند قوای دیگر از شئون نفس از حیث همان نفس بودن باشد، فاقد اشکال بنظر میرسد، و عمل او هم که افزای ماده از بدن متحد با

خود است، تا آنجا که ربطی بنفس و بدن دارد، مربوط و متعلق بنفس خود میباشد و بدین مناسبت عمل آنهم راجع به نظام همین بدن خواهد بود؛ زیرا پس از افراز ماده از بدن با توجه به قوه‌ای که در نهاد آن در جهت تغییر و تبدیل وجود دارد، دیگر راجع به نفس و بدن شخصی جدیدالتحصیل نخواهد بود، تا از قوای بدن متحد با نفس خود در شمار نیاید؛ بعلاوه این قوه راجع به بدن بوده و متصدی به کار تولید میباشد و در اینکه از قوای نفس شمرده می‌شود اشکالی بر آن وارد نیست.

۱۱- ره آورد معراج: در واقع ره آورد معراج، ره‌آوردی کریمانه و مبتکرانه از حکیم بارع قزوینی است، که نوآوریهای ذهن وقاد و طبع نقاد خویش را از مفاد احادیث و اخبار معراجیه بیرون آورده و با بیانی حکمیانه و براهینی عقلی و متکی به نقل، به اظهار آنها پرداخته است و نیز در فروع هر شقی از شقوق حدیث مزبور، در غایت متانت و کمال و جازت دست به توضیح و تفسیری داخرا نه زده و کلام آخر و بهترین تحقیق رشیق را در این باره ادا کرده است.

او از ره‌آورد معراج، خود به معراجی عقلی رفته و همانند جد بزرگوارش، دریاهایی از معارف حکمی را برای تشنگان این زلال عرفانی به ارمغان آورده است؛ و از آنجمله میتوان موارد زیر را برشمرد:

الف- آوردن نماز، یعنی کاملترین وسیله تقرّب به حضرت ربّ العزّه، با عنایت بدینکه تا پیش از معراج، هنوز نمازهای پنجگانه روزانه تشریع نشده بود، اگر چه آن حضرت و علی علیه السلام اقامه نماز میکرده‌اند. آنگاه در عدم تشریع نماز برای مسلمانان تا قبل از معراج عقیده دارد که افاضه نماز از حقتعالی بر مکلفان منوط به آمادگی و استعداد خاصّ کمالی در بندگان اوست و در جهت اثبات این معنی به افاضه صورت و فعلیت خاصه در عالم تکوین استناد می‌کند و در مقام ارسال مثل می‌فرماید: آنچنانکه افاضه صورت انسانی بر جنین نارسیده ممکن نیست مگر بعد از عبور از مراتب نطفه و علقه مضغه و دیگر مواقع و منازل کمالی جنین، بهمان گونه حضور در موقف صلاة و قیام عندالله نیز امکان نخواهد داشت، مگر با بلوغ به مرتبه عقلی و روحانی کامل و چون حضرت در معراج خود به

مقام و مرتبت انسان کامل رسید، در آن شب اشراقاتی از حضرت ربّ المشرّقین و ربّ المغربین به نفس نفیس وی تابید و روح تابناک او را پرتاب‌تر نموده و آینه روح و جسم او را بدانگونه شفاف و صاف نمود که انعکاسی از انوار روحانی و معنویت ختمی او بر آینه وجود پیروانش اشراق کرد و آنان را مستعد قبول تشریع نمازهای روزانه قرار داد و این استعداد برحسب محاذات ارواح تابعان آنحضرت با روح متعالی وی بود، چنانکه مجانبین و برخی دیگر از افراد مسلمانان و غیرمکلفان که دارای این استعداد و بلوغ عقلی و روحی نیستند، از تکلیف نماز بی بهره مانده‌اند.

ب— اقامه نماز و فریضه بودن آن از احکامی است که به توسط وحی و بوسیله جبرئیل علیه السلام بدانحضرت وارد نشده است، بلکه در شب معراج و بدون وساطت جبرائیل، از حضرت حق تعالی به رسولش فایض گردید و آیاتی که دلالت بر اقامه نماز و وجوب این فریضه فاخرآلهی دارد، بطور مستقیم از خداوند متان بر آن حضرت فایض آمده و این معنی منتهای کمال و استحقاق و محبوبیت آنوجود اقدس را در پیشگاه آلهی میرساند.

ج— موطن توحید در نفس نمازگزار: نماز که معراج مؤمن است دارای تأثیر شگرف در نفس و روح و قلب نمازگزار بوده و حکیم علامه از این موطن سه گانه به اهمیت فراوان یاد می‌کند. نخست توحید مجموع قوای طبیعی و ادراکی است که به توحید بدن نمازگزار موسوم است، و معنی آن تسلیم قوای انسانی بدرگاه آلهی بوده و این توحید در واقع یکی کردن هیأت نمازگزار است از قیام و رکوع و سجود و حرکات و سکونات که به مصداق کریمه: «أَنَّ صَلَوتِي وَنَسْكَی وَحَيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» باید این مرتبه از مراتب نماز هم دارای مجموعه وحدانی باشد و حکیم نامبردار این مرتبه را به دریایی تشبیه کرده است که حرکات و سکونات در قیام و قعود، امواج دریای مزبورند.

موطن دیگر نماز، مرتبه لسان است که باید نمازگزار با بیان کلمه توحید، توجه داشته باشد که زبانش مترجم قلب و رقیقه اش باشد، و نه صرف لقلقه لسان آنها بطریق عادت و مرسوم.

موطن سَوم، مقام روح نماز و نمازگزار است، که در این مرتبه باید حضرت حق تعالی را حقیقت محض دانسته و ماسوی الله را موهوماتی بیش نداند، تا بمقام محوالموهوم و صحوالمعلوم دست یابد.

باری، آیه الله العظمی رفیعی قزوینی، نماز حقیقی را عین موت مؤمن می داند و توجه به حضرت رب العزة عما یصفون را مصداق حدیث: «موتوا قبل ان تموتوا» آورده و میفرماید نماز، با اینوصف عالی میتواند معراج مؤمن و عمود دیانت او باشد و در اینصورت نمازی بدینسان عین موت ارادی است، که با این موت باردیگر در عوالم ملکوت و جبروت تولّد می یابد، زیرا وجهه روح نمازگزار به عالم قدس و نزاهت بوده و با فرشتگان انس و اتفاق دارد.

تبصره: آنگاه که نمازگزار در هر روز پنج بار به موت ارادی برسد، دیگر دلبستگی به جهان کون و فساد نداشته و همیشه برای قبول دعوت حضرت حق لبیک گوید است و بدین جهت علی علیه السلام پس از ضربت خوردن فرمودند: «فُزْتُ وَ رَبِّ الْكَفَّةِ» یعنی بخدای کعبه سوگند که با مرگ طبیعی به مرتبه رشتگاری حقیقی رسیدم.

بالاخره در رساله معراجیه حکیم نابغه قزوینی، در بابارهای معرب و شناخت فعل و اثر و صفات و اسماء و شئون حضرت حق تعالی موج میزند و اگر کسی آنرا با دیده دل و به عین انصاف مطالعه کند، می بیند که جهانی از حکمت و معارف حقّه و حقیقی آلهی در آن انباشته گردیده که بهیچ وجه مفاد آنها مسبوق به سابقه نیست، و در هر موردیکه به ابداعی از ره آورد معراج پرداخته، ضمن تمهید مقدمات عقلی، به تشیید مبانی نقلی آن نیز اقدام فرموده است؛ بطوریکه در نظر هر دانشمند منصفی، بیشتر مباحث و مسائل آن از نوآوریهای اندیشه متموّج و ره یاب فلسفی و علمی این حکیم نحریر می باشد.

شرح دعای سحر: چنانکه نویسنده در مقدمه آن میفرمایند، در سفری که برای ایشان در ایام ماه شعبان المعظم در سال ۱۳۷۰ هجری در تهران اتفاق افتاد، بدون دسترسی به هیچ کتاب و مضبط در حدیث و علوم، مفاد این دعا را از حفظ نوشته

و بر هر عبارتی از آن شرحی بقدر مقدور و امکان فراهم کرده است و در مجموع این رساله را در سه روز تحریر فرموده است. یکی از شئون علمی این دانشمند یگانه و حکیم فرزانه این بود که به تراویده‌های فکر و اندیشه علمی خود و بدون مراجعه به کتاب و دفتر، لطایف عرفان و دقایق حکمت و برهان را اظهار میداشت، و برای اینجانب که کتب دست نوشته‌ای ایشانرا خوانده و در مُغَاذ آنها غور و بررسی کرده‌ام، ثابت و مسلم است که در هیچیک از آثار خود، جز احادیث طویل و مفصل، به کتاب و مضبوطی مراجعه نمی‌کرده است، زیرا بیشتر آنچه که این علامه قدیس در حواشی و رسائل خود آورده است، صرف باورهای علمی خود و تفکرات مبتنی بر مبانی و قواعد عقلی و حکمی بوده است که بجهت متشع بودن بسیار، بهیچ وجه از اوصاف شرعی و حکم و پسندشمار و ائمه علیهم السلام برکنار نمی‌باشد.

شیوه این شرح، بر اصول قواعد و قوانین عقلی متخذ از شریعت نبوی و ولایت ولوی بوده؛ اگر خواننده با کمال و منصفی آن را به دقت و امعان نظر مطالعه کند، متوجه میشود که چنین شرحی بدون مراجعه به کتاب و مضبط، جز درخور شخصیتی کامل و انسانی به نصاب عقل و عرفان رسیده و راسخ در حکمت یمانی و ایمانی نمی‌باشد.

در هر فرازی از مطالب و مباحث این شرح، و در هر عبارت و متنی از عبارات و متون آن، جز مغز عرفان و مخ حکمت و قلب ایمان و روح تقوی و رقیقه دانش و جوهره کمال و حقیقت احادیث و اخبار و قرآن، مشاهده نمیشود؛ و جای دارد که دانشمندان سترک و حکمای معتبر و بزرگ، این شرح و جیز را بدانگونه که شایسته آن است بسط و تفسیر و شرح و تعبیر کنند، تا از مجملات آن مفصلات و از قیودش اطلاعات و از مختصر آن مطنب و از متشابه آن محکم و از تأویلاتش بر حقایق مرسله جبروتی دست یابند، مگر کوردلان ناآگاه بدین معنی آگاه گردند که یک حکیم اسلامی و یک عاشق معارف و حکم ربّانی، تا به چه مرتبه از مراتب علمی و عقلی و الهی پای نهاده و عنقای قاف حقیقت نورد اندیشه او در اوج قلل آن در پرواز می‌باشد؛ و بهر وجه در توصیف معانی این دعای

عالیه المضامین و شرح موجز آن باید هم‌زمان با شیخ شبستری گفت:
معناسی هرگز اندر حرف نباید که بحر قلزم، اندر ظرف نباید

مجتهد عارف: برخی از کسانی که یکدوره کامل همه آثار علامه و حکیم و مجتهد عارف قزوینی را با امعان نظر و دقت و ژرف نگری علمی مطالعه نکرده‌اند، و در خصوص شخصیت این استاد کلّ، در کلّ معارف اسلامی خیلی سطحی نگریسته‌اند؛ به غلط تصوّر کرده‌اند که این حکیم عالیقدر با مبانی و مسائل و موضوعات عرفانی ناآشنا و یا دست کم بی‌توجه بوده است؛ در حالیکه اینگونه اشخاص آنچنانکه باید بجزئیات آثار علمی و فکری مرحوم قزوینی آشنا نبوده و تقصیر در شناخت و یا قصور خود را به حساب آن حکیم عارف گذاشته‌اند. صرف‌نظر از اینکه آن حکیم علاوه بر حواشی مفصل و دقیق خود بر مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری و مفتاح الانس ابن الفناری در جای جای شرح دعای سحر خویش که در کمال و جازت، حاوی نکات عالی حکمت الهی و عرفان علمی، آنهم به شیوه محی الدینی است، به بسیاری از فقرات مباحث عرفانی متذکر شده است؛ بطوریکه اگر کسی یکدوره مطالب و موضوعات و مباحث شرح فصوص قیصری را بر اثر کثرت مراجعه در مدّ نظر داشته باشد، به وضوح تأثر این حکیم و عارف والای اسلامی را از مضامین و مطالب شرح مزبور درمی‌یابد. اینک ما برای نمونه به مواردی از آن استناد نموده و رعایت اختصار را از ذکر بقیه صرف‌نظر می‌کنیم.

قیصری در شرح و محی الحقّ والدین در متن فصوص — الفصّ الشّیخی — فرمایند:
آگاهی و شعور به استعدادات در علم حقّ برای کسی امکان‌پذیر نیست، مگر برای کاملان و افراد مطلع به اعیان ثابته در علم حضرت حقّ تعالی، و بهمین دلیل علم این افراد کامل انسانی به قضای ازلی و سابق بر وجود عینی و خارجی آنان موجب امتناع و خودداری آنها از دعا و سؤال بوده و لذا دست از طلب برداشته و زبان از سؤال و دعا در کام خود فرو کشیده‌اند؛ زیرا میدانند که حکم الهی در حقّشان و در قضای سابق جریان یافته و ناگزیر هر چه از خیر و شرّ و نقص و کمال

که مقدر و مقضی آنان است بوجودشان خواهد رسید؛ و بدین جهت به تطهیر محل وقوع قضاء سابق الهی پرداخته و علم آنها به استعداد خود در مرتبه عین ثابت و علم حق تعالی مانع از سؤال و دعای آنان می باشد.

آنگاه عارف متشّرع قزوینی بهمین نکته دقیق در شرح این فقره از دعای سحر: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ مَسَائِلِكَ مِنْ أَحَبِّهَا إِلَيْكَ» اشاره کرده، فرماید: «واعلم: إنّ العبد إذا اطلع في مقام عروجه الخ» یعنی: بدانکه سؤال بنده کامل و دعای انسان الهی از پروردگار خویش، در مقام عروج و اتصال روح خود به عالم لوح محفوظ که تغییر و تبدیل در آن نیست؛ مطابق آنچیزی است که در لوح محفوظ، بر حسب سؤال قابلیت و استعداد او در مرتبه عین ثابت مرسوم بوده، و از آنچه که در لوح محفوظ برای او ارتسام نیافته است؛ سؤال و طلب نمی کند، و این مقام منیع، منحصر به پیامبر ما، و اولاد او، ائمه طاهرین شیعه علیهم السلام می باشد، و از این معنی نیز وجه عدم سؤال و طلب آنان علیهم السلام از خداوند تعالی، در مقام رفع ضرر و دفع بلا، برای شخص دانا به رموز و اسرار آنان به روشنی آشکار می شود.

آنگاه، در مورد تأکید اینکه مرحوم حکیم فرزانه ربیعی قزوینی، از متن و شروح کتب عرفانی آگاهی و علم کافی داشت، به نقل قول ایشان—رضوان الله تعالی علیه—از اواخر رساله شرح دعای سحر می پردازیم، تا آنان را که بدین معنی راه نیافته و در نتیجه یکی از ابعاد این دانشمند نحیر را که همان بُعد عرفانی اوست، نشناخته اند؛ در مورد شناخت راستین او راه نمایی مستدل باشد، و بدانند که با در دست نداشتن هیچ کتابی در موقع شرح دعای سحر، مرحوم علامه ربیعی تا چه اندازه به شرح فصوص الحکم و متن آن تسلط داشته است.

این شارح عظیم در فقره: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَا تُجِيبُنِي الخ» در معنی استناد و استشهاد از فصوص الحکم محی الدین طائی اندلسی، این عبارت را نقل کرده است: «قال العارف المحقق، في فصوص الحکم: الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، والحضرة الالهية يطلب الثناء، الى آخر كلامه» و با این توصیف متوجه می شویم که حکیم قزوینی در عرفان محی الدینی که علمی ترین انواع عرفان الهی است، دستی قوی داشته؛ التهایه زمینه استعداد طلاب آنرا، پیش

از استحکام مبانی کلامی و حدیثی و تفسیری و فلسفی و حکمی، آماده برای تدریس عرفان نمی دیده؛ لذا بتدریس آن برای طلبه ای جز بندرت مبادرت نکرده است؛ چنانکه به پرسشهای عرفانی این حقیر، پاسخهای لازم و دقیق میداد، بطوریکه هیچ گونه ابهام و اشکالی در مورد سؤال باقی نمی ماند.

بنظر میرسد که چون بیشتر مؤلفان متون و شارحان کتب عرفانی اهل سنت و جماعت بوده، و در نتیجه از مرتبت ولایت مطلقه تکوینی و تشریعی ائمه معصوم شیعه در حرمان و حجاب و جهالت مانده اند؛ غیرت ولایتی این علامه کم نظیر ادوار اسلامی، اجازه تدریس کتب آنانرا- با وصف مزبور- بدو نداده و یا اینکه با وجود فرهنگ عرفانی محمد و آل و اهل بیت معصوم او علیهم السلام، تدریس و تحقیق و ترویج افکار عرفانی اهل سنت و جماعت را، علاوه بر نقصان نسبی آن، مصداق بارز تحصیل حاصل و همگی را لغو و غیر لازم برای طلاب علوم آل محمد ص میدانسته است؛ و همین نقل از فصوص الحکم با نبودن هیچ کتابی در نزد او حاکی از کمال حفظ و تسلط او به کتب عرفانی است.

علاوه بر اینکه علامه قزوینی کتاب نفیس «شرح مفتاح غیب الجمع والوجود» را تماماً خوانده و بر جای جای آن حواشی موجزی دارد؛ چنانکه در صفحه آخر کتاب مزبور، تاریخ وفات حکیم عارف و متاله نامبردار، آقا میرزا هاشم اشکوری را در تهران به سال ۱۳۳۰ ضبط کرده و به حواشی توضیحی خود بر کتاب مزبور اشاره میفرماید: «کتاب شرح مفتاح الغیب من مصنفات الامام العارف العلامة، التحریر المولیٰ صدرالدین محمد القنوی الرومی قدس سره، وعلیه حواشی الحکیم العارف، الاستاذ المعاصر، المیرزا هاشم الجیلانی القاطن و المتوفی، فی تهران سنة ۱۳۳۰ رحمة الله تعالیٰ و قدس سره، و قد علقت علی هذه النسخة فی بعض المواضع ما فید توضیحاً؛ ابوالحسن الحسینی القزوی».

محمد بن حمزه فناری در شرح مفتاح خود گوید: نامگزاری هر ممکنی پیش از وجود خارجی آن به «شیئی» از سوی حق تعالیٰ در کریمه: «انما امرنا لشیئی اذا أردناه أن نقول له کن فیکون» اقتضای ثبوت در علم الهی را دارد و نه وجود؛ و همین ثبوت علمی مصحح خطاب بدان شیئی بوده، و در واقع شیئی مورد خطاب

الهی نوعی از وجود است، لیکن نسبت به عالم و نه نسبت بدان شئی در نفس خودش. آنگاه گوید: شیخ کبیر صدرالدین قونوی در «نفحات کتاب» همین ثبوت علمی را محقق دانسته و حق اینست که مستحیل و ممتنع نیز در دایره همین ثبوت است چه رسد به معدومات ممکنه؛ بدون اینکه مستحیلات و ممتنعات فی نفسه در دایره وجود باشند. سپس عارف و حکیم متآله میرزا هاشم 'شکوری فرماید: مستحیل و ممتنع تنها در دایره ثبوت علمی بوده، و وجودش در عالم خارج ناممکن است، زیرا از لوازم اسم «الباطن» بوده و صورت آن از عالم ظاهر گریزان میباشد و نیز مراد از مستحیل، آنچه باطل الذات است، نخواهد بود. سپس حکیم قزوینی در حاشیه موجز خود بر عبارات شارح کتاب فرماید: یعنی مستحیل داخل در دایره وجود فی نفسه نبوده و چنانکه آشکار است وجود و موجودیت را نمی پذیرد، و اگر قابل وجود علمی بود، عارف محشی - میرزا هاشم اشکوری - قدس سره، در غیر محلّ خودش در آن تردید نمیکرد، و آنرا ثبوت نمیدانست.

در آخر سطر ۳۶ مصباح الانس، محمد بن حمزه فناری حنفی گوید: «وقوله ص کان الله ولا شئی معه، حتی قيل هو الآن کما کان علیه» و حکیم و عارف قزوینی به سائقه ولایت و غیرت ولایی خود، حاشیه ای بر این جمله نوشته است، بدین معنی: حکیم الهی نوری - عظم الله قدره - در بعض تعالیق خود إفاده فرموده است که گوینده جمله مزبور «الآن کما کان» امام ابواب راهیم، موسی بن جعفر - علیه الصلاة والسلام - است و تعبیر شارح فناری از گونه ای رکاکت و زشتی خالی نیست. در نتیجه جای شبهه ای برای عارف بودن حکیم متآله قزوینی و علم و اطلاع و احاطه وی بر کتب و آثار متداول عرفانی و فهم و دقت بسیار در مبانی و مصطلحات و مسائل و مبادی آن، برای هیچ بی غرضی باقی نمی ماند؛ التهایه خودداری آن حکیم عارف از تدریس کتب مزبور به جهات یاد شده، حاکی از ملاحظات دیگری است. اضافه اینکه: شاگردان آن حکیم عارف مانند آقا میرزا جلال الدین آشتیانی و آقای حسن زاده آملی خود را در متون عرفانی صاحب نظر و وارد می دانند، و با توجه به گفته آقای حسن زاده آملی که عرفان را در نزد حکیم و عارف قزوینی خوانده است؛ جای تردیدی در عارف بودن آن حکیم و

تسلط وی به کتب عمی الدین باقی نمی ماند.

حکیم و عارف ریاضی دان: علامه قزوینی بر رساله «تضاريس الارض» شیخ جلیل بهاء الدین محمد العاملی، تعلیقاتی دارد که در آخرین آنها نوشته است: «حرره الحقییر الفقیر میرزا ابوالحسن قزوینی عفی عنه، تحریر گردید فی لیلة الثلاثاء خامسة شهر محرم الحرام ۱۳۳۶ فی دار الخلافة طهران، فی مدرسة الصدر» و کتاب «شرح چغمینی» خود را نیز در همین ایام تحصیل در مدرسه صدر خریداری کرده و به مطالعه آن که از کتب متداول در علم هیأت و نجوم است، پرداخته و در همین اوان نیز، به قرائت و تعلّم کتاب «الأکثرثاوذوسیوس» و «کتاب الكرة المتحرّكة لاوطولوقس» به اصلاح ثابت بن قرة الحارثی، و «المعطیات» اقلیدس ترجمه اسحاق بن حنین و اصلاح ثابت بن قرة، در نزد میرزا ابراهیم طهرانی دست یازیده و در مواضع چندی از این کتابها، تعلیقاتی از خود و استادش نوشته و در ابتدای کتاب الأکر مرقوم داشته: «قد شرعت فی قرانة هذا الکتاب، لدى المولى الاعظم و الحبر المعظم، مولانا میرزا ابراهیم طهرانی مَدْظَنَه العالی» و سپس توفیق اتمام آنرا از خداوند تعالی برای خود آرزو کرده است.

حکیم علامه رفیعی قزوینی، در نخستین صفحه این کتاب، ابیات زیر را که بنظر میرسد قطعه گونه ای باشد، به خطی خوش و به شیوه نستعلیق تحریر داشته است:

در این زمانه که مقدار آدمی است به مال	کجا به کسب هنر، طبع میکند اقبال
در اکتساب فضائل بسی تعب بردم	نبود حاصل تحصیل، غیرو زرو و بال
چه سود از اینکه چو بیندم این و آن، گویند	به یکدگر، که فلانی بود زاهل کمال
نه شوق آنکه دهندم مقام در محراب	نه فکر آنکه کنندم امام، بر جُهاال

اما خلاف این عدم رغبت، بر اقامت در محراب و امامت بر جُهاال، در مدّت عمر پربرکت و افتخارآمیز خود، هم مقیم در محراب بود و هم امام جماعت. علامه رفیعی بر مقالات «کتاب الاکر» حواشی مختصر و مفیدی دارد که بیشتر آنها توضیحی است؛ و بر بسیاری از مباحث کتاب مزبور هم کتاب «بیست باب

ملاّ مظفر» حواشی استاد خود میرزا ابراهیم را نیز نقل کرده است. حواشی میرزا ابولحسن قزوینی بر سطوح دوایر و اقطاب و دوایر متداخله و متساویه و متقاطعه و مماس در کره و مثلثات مندرج در آن؛ و بر کتاب «المناظر لاقلیدس» در کیفیت ابصار، و نیز حواشی آن حکیم و استادش بر «کتاب الکرة المتحرکه» هم از حیث کثرت و هم بلحاظ دقت در مبحث و فهم مراد و مقصود مؤلف قابل امعان نظر و توجه می باشد. اضافه اینکه با حوصله فراوان و صرافت نظر کلیه مباحث انتشار نور و انعکاس آن و انکسار شعاع و عدسی ها و آلات متعلق بدان و تجزیه نور و رنگ ها را مطالعه کرده و بر بسیاری از مباحث «کتاب المساکن» ثاوذوسیوس و «شرح چغمینی» هم دارای حواشی قابل استفاده ای است.

مجتهد فیلسوف در کسوت واعظ: علامه و حکیم متاّله، در اوائل ورود به
تهران هفته ای دو شب و اخیراً هفته ای یک شب به منبر میرفت و همانند خطیبی توانا و فصیح و بلیغ، در مسئله معاد برای شنوندگان خود سخن میگفت و در طی سخنوری خود، آنچنان هنرمندانه منقول را با معقول در می آمیخت و بدانگونه مباحث عقلی را در کسوت نقل و احادیث و اخبار و آیات الهی بیان میکرد؛ که حتی برای کم ادراک ترین و بیسوادترین شنونده خود، جای پرسش و اشکالی باقی نمی گذاشت. بیشتر این موعظه ها، جنبه ترهیب و ترغیب مردم را به علم و عمل داشت؛ او با جملاتی دلنشین و ازایمان راسخ و قلبی مطمئن و ایمان کامل برآمده؛ بدانسان در توضیح مشکلات معارف اسلامی و فرهنگ قرآنی و احادیث نبوی و اخبار آل محمد علیهم السلام، سخن سر میداد که بی شبهه در نفس بی اعتقادترین شنوندگان خود تأثیری به سزا می گذاشت و آنانرا به صراط مستقیم علم و عمل هدایت میکرد. اودراینگونه سخنوریهای نصیحت آمیز خود میفرمود، مراد از «أَذِقَ مِنَ الشَّعْرِ» بودن صراط ادراک نکات و دقایق علم الهی است، و مقصود از: «أَحَدَ مِنَ السِّتَف» بودنش نیز بقول مولانا جلال الدین و یا بقول آن حکیم تحریر «مُلاّ قلندر»:

نکته ها، چون تیغ پولاد است تیز گزنداری تو سپهر، واپس گریز

پیش این شمشیر، بی اسپر میا کز بریدن، نیغ را نبود حیا
 ومنظور از: «أحرق من النار» هم عمل به علم است که کاری بسیار
 سخت و پراهمیت بوده؛ کمتر عالمی را میتوان یافت که به اندازه علم خود عمل
 کند و با بتل و انقطاع به مرتبه فنای افعالی و صفاتی و ذاتی در افعال و صفات و
 ذات حضرت حقتعالی رسیده باشد. نکته قابل یادآوری مقدار و کیفیت ولایت آن
 حکیم بی بدیل است که خود بالذات واجد مراتب کاملی از آن بوده و مستمعان
 خود را به داشتن ولایت محمد و آل محمد تشویق میفرمود و آنانرا به شفاعتشان
 دلخوش می نمود.

حاصل این سخنرانی های شبهای جمعه، کتابی است که با کمال
 سادگی و بیشتر با الفاظی همه کس فهم و خالی از تعقید لفظی و معنوی و بدون
 اصطلاح و تهی از ابهام؛ شامل یکدوره از معارف برگزیده اسلامی و بویژه مکتب
 تشیع میباشد؛ بطوریکه هر خواننده منصف و بی غرضی را تحت تأثیر صفای روح و
 ایمان کامل و اعتقاد راسخ و مبانی مستحکم علم و عمل گوینده قرار میدهد؛ و بنظر
 این بی بضاعت، اگر کسی در مقام تحریر مجدد آن کتاب برآید و جملات
 تکراری و زوائد لازم منبر را از آن حذف کند؛ خود کتابی بسیار ارزنده و شریف و
 ماندنی و در سطح عالی خواهد بود؛ چنانکه همین اکنون هم از شرافت و اهمیت
 ویژه ای برخوردار میباشد؛ و در تاریخ علم و ادب ایران و اسلام شاگردان و
 مریدانی بوده اند که سخنان و محاورات استاد و شیخ خود را با تحریری فصیحتر و
 بصورتی نوین تبویب و تدوین کرده اند، و اکنون آن آثار به اسامی «امالی» و
 «تحریر» و «سریت نامه» و غیره باقی مانده و در افواه اهل فن بنام شیخ یا استاد
 محرر شناخته گردیده اند.

باری، این کتاب موسوم به «بحث شریف معاد» است و نویسنده و
 گردآورنده اش، چنانکه خود در مقدمه نوشته به توصیه حکیم علامه آنرا منتشر کرده
 است (۱). این کتاب، با همه سادگی و لطف بیان محاوراتی و اشعار و امثال
 متداول، حاوی بیشتر اصول و فروع علمی و عقلی و نقلی در مبحث مزبور میباشد و با
 اینوصف آنقدر خواننده رادر حال و هوای مسجد و پای منبر و سخنرانی آنحکیم بارع

قرار میدهد، که انسان را از ابتداء تا انتهاء کتاب بدنبال خود میکشد و قطره قطره و جرعه جرعه، دریایی از معارف بلند پایه و نفیس فرهنگ آل محمد ص را در ذائقه دل و جان خواننده فرو می چکاند و آدمی را از اشتغال دنیوی برای ساعتی آرامش و برکنار میدارد. آری، این تأثیر از نفس کریمانه نفسی نفیس و شخصی شخیص است که ایام عمر پربار و برکت خود را به غفلت و تن آسایی نسپرد و روح عظیم او با ارواح عالیة قدسین پیوند داشته است.

آثار و تألیفات: علاوه بر حواشی علمی و حکمی که علامه قزوینی بر کتب فلسفی و کلامی و عقلی نوشته است، آن حکیم و فقیه اهل بیت و دانشمند نامی را در حدود بیست رساله و مقاله و کتاب در پیرامون مسائل کلامی و حکمی و عقلی و فلسفی است که معارف اسلامی را در این کتب مورد بررسی و عنایت تامی قرار داده و بر شیوه خاصی براساس علوم عقلی و نقلی، به توضیح و اثبات عقائد حقّه و قواعد محکمه تشیع و معارف اهل بیت عصمت علیهم السلام پرداخته است.

این رسائل که در همین مجلد بطبع رسیده، عبارتند از: ۱- شرح دعای سحر ۲- رساله معراج ۳- رساله اسفار اربعه ۴- رساله در بیان قوه مولده ۵- رجعت ۶- تخلیه و تجلیه و تحلیه ۷- حرکت جوهریه ۸- اتحاد عاقل و معقول به فارسی ۹- اتحاد عاقل و معقول به عربی ۱۰- رساله در وحدت وجود ۱۱- رساله در حقیقت عقل ۱۲- رساله در شب قدر ۱۳- سخن در معاد ۱۴- مقاله در وجود ۱۵- تفسیری بر دو آیه از سوره یاسین ۱۶- مقاله در تشریح اجزاء حملیه و اجزاء حدیه ۱۷- رساله در حدوث دهری ۱۸- حاشیه ای بر قضایای ضروریة ازلیه ۱۹- مقاله در اراده و مشیت ۲۰- مقاله در مسح رأس و وضوء ۲۱- مقاله در شرح زندگی ملاصدرا.

اما حواشی آن حکیم فرزانه بر کتب عقلی و فلسفی و کلامی عبارتند از: ۱- حواشی بر شرح منظومه حکیم بی بدیل مرحوم حاج ملاهادی سبزواری ۲- حواشی بر اسرارالحکم سبزواری ۳- حواشی بر شرح الاسماء الحسنی یا جوشن

کبیر سبزواری ۴- حواشی بر کتاب اسفار الاربعة فیلسوف بی قرین جهان مرحوم صدرالمشائیین شیرازی ۵- حواشی بر کتاب مشاعر آن حکیم ۶- حواشی بر کتاب عرشیة ملاصدرا ۷- حواشی بر تعلیقات ملاصدرا بر کتاب شفای بوعلی سینا ۸- حواشی بر شرح اصول کافی ملاصدرا ۹- حواشی بر کتاب مفاتیح الغیب آنحکیم ۱۰- حواشی بر کتاب شفای بوعلی ۱۱- حواشی بر کتاب شرح الاشارات والتنبیها ۱۲- حواشی بر کتاب شوارق الالهام ملاعبدالرزاق لاهیجی ۱۳- حواشی بر کتاب گوهرمراد ملاعبدالرزاق به فارسی ۱۴- حواشی بر کتاب میر محمد باقر داماد موسوم به قیسات ۱۵- حواشی بر کتاب شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی ۱۶- حواشی بر مقدمه کتاب شرح فصوص الحکم قیصری ۱۷- حواشی بر کتاب الشواهد الربویة ملاصدرا ۱۸- حواشی بر کتاب اسرار الآیات ملاصدرا ۱۹- حواشی بر شرح مطالع در منطق ۲۰- حواشی بر شرح تجرید قوشچی در کلام ۲۱- حواشی بر مصباح الانس فناری.

شادروان علامه و فقیه جامع الشرائط و مجتهد بارع قزوینی را غیر از آثار و حواشی و رسائل حکمی و کلامی و فلسفی، آثاری در زمینه های فقه استدلالی است که بدانگونه که شخصاً در یکی از منابع خود اظهار داشته عبارتند: ۱- کتاب صلوٰه از اول تا آخر ۲- کتاب خمس استدلالی از اول تا آخر ۳- کتاب حج از اول تا آخر بطور مفصل ۴- کتاب میراث ۵- کتاب نکاح ۶- کتاب طلاق ۷- در قاعده لا ضرر ۸- کتاب مکاسب و بیع و تجارت که هیچیک چاپ و منتشر نشده است. ۹- کتابی در حول عقائد امامیه در رد کتاب سنی کویتی به نام «جبانی» که او در رد شیعه نوشته و چاپ شده است. ۱۰- توضیح المسائل یا حواشی بر رساله عملیه آیه الله العظمی مرحوم بروجردی ۱۱- کتاب هدایة الأنام در رساله عملیه، که هردو کتاب اخیر به چاپ رسیده است ۱۲- حواشی بر کتاب عروة الوثقی مرحوم سید کاظم یزدی از اول تا کتاب خمس ۱۳- رساله شریفه مناسک حج چاپ کتابفروشی اسلام، که فتاوی شیخ انصاری- رضوان الله علیه- را تحشیه کرده و در مقدمه آن مرقوم داشته: «عمل به این رساله شریفه مناسک حج، با ملاحظه فتاوی و حواشی احقر جایز و مجزی است،

الاحقر ابوالحسن الحسيني القزويني» ۱۴- تقریرات درس اصول عقاید ۱۵- اسرار حج از تقریرات درس آن فقید سعید در شبهای جمعه، از انتشارات اسلام. ۱۶- حواشی بر جلدین «کفایة الاصول» علامه آخوند خراسانی ۱۷- تعلیقات بر رسائل شیخ ۱۸- حاشیه بروسیلة النجاة مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی و غیره.

فرزندان علامه رفیعی: آن دانشمند حکیم و فقیه اصولی، علاوه بر کثرت عمر و علم و آثار کتبی، بالنسبه کثیر الاولاد هم بود و بجز کثرت مال- که حتی از قلیل و اقل آن نیز برخوردار نبود و در کمال مناعت ذاتی و رفعت قدر و خرسندی میزیست- به تمام معنی کلمه «شیخ» بود، و چهارده فرزند داشت که چهارتن از آنان اناث و بقیه ذکور هستند. فرزندان ذکور آن عالم جلیل القدر عبارتند: ۱- آقا شهاب الدین رفیعی که از محترمین قزوین بوده و بزرگترین فرزند ذکور آیت الله رفیعی است و دارای شغل آزاد میباشد. ۲- آقا ضیاء الدین رفیعی ۳- جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای آقا محسن رفیعی ادام الله افاضاته، که روحانی و فقیه اهل بیت علیهم السلام بوده و در مسجد جامع در بازار تهران به تدریس متون و سطوح فقهی و خدمت بجامعه و امامت جماعت و تنویر افکار مذهبی و هدایت مردم اشتغال دارند. ۴- آقای آقا حسن رفیعی که فارغ التحصیل در رشته حقوق قضایی بوده، سالهایی متمادی به شغل قضاء در شهرستانهای کشور مشغول بوده است، و اخیراً در کسوت محترم وکالت دادگستری در قزوین به خدمت مظلومان جامعه اشتغال دارند. ۵- آقا کاظم ۶- آقا رضا ۷- آقا عبدالله ۸- آقا مهدی ۹- آقا مصطفی ۱۰- آقا صادق، همگی رفیعی. فرزندان آن مرحوم همه اهل دیانت و متشرع و متخلق به اخلاق اسلامی و مهذب و باتقوا بوده، و بر آثار و خصال والد بزرگوار و نابغه خود مقتدی میباشند و بقول جلال الدین بلخی: «شیر را بچه همی ماند بدو».

سال تولد و وفات و مدت عمر و مدفن: چنانکه مذکور افتاد، استاد علامه میرزا ابوالحسن رفیعی، در سال ۱۲۶۸ شمسی برابر با سال ۱۳۱۰ قمری در شهر قزوین

تولد یافت، و در نیمه شب سه شنبه ۲۴ دیماه ۱۳۵۳ شمسی، مطابق با اول محرم سال ۱۳۹۵ قمری و برابر با ۱۴ ژانویه ۱۹۷۵ میلادی، در سن ۸۵ سالگی و پس از اینکه در تاریخ ۱۸/۲/۱۳۵۲ مطابق با هشتم ماه مه ۱۹۷۳ میلادی به مدت یکماه در بیمارستانی در لندن بستری بود، به ایران مراجعه کرد و بعد از یکدوره بیماری و بستری شدن در بیمارستان مهر در تهران، جان بجان آفرین تسلیم کرده و دعوت حق را لبیک اجابت گفت و با مراسمی با شکوه از جانب خانواده و دوستان و مقلدان وی و بسیاری از روحانیون تهران و قم، در مسجدبالاسرجنب مرقده حضرت معصومه بنت حضرت موسی بن جعفر سلام الله علیه و در کنار خاک استادش شادروان آیت الله حاج شیخ عبدالکریم یزدی مدفون گردید، که بعداً در جنب قبر آن استاد علامه؛ آیت الله مرحوم، حاج سید محمد حسین طباطبائی و شاگرد دانشمندش شادروان مرتضی مطهری دفن گردیدند، و عبارات زیر بر روی سنگی تحریر و حک شده و بر دیوار روی قبر آن حکیم تحریر نصب گردیده است: «قدلی ربّه الجلیل، سید العلماء والمجتهدین، جامع المعقول والمنقول، استاد الفقهاء والمحققین والحکماء المتألهین، مرجع العوام والخواص، علامة الزمان، آية الله العظمیٰ الحاج سید ابوالحسن الحسینی، المشتهر بالرفیعی القزوینی - اعلی الله مقامه الشریف - فی عاصمة تهران، غرة محرم الحرام، فی سنة ۱۳۹۶ من الهجرة النبویة - صلی الله علیه وآله وسلم».

آشکار است که در سال هجری وفات آنحکیم و فقیه علامه یعنی از ۱۳۹۵ به ۱۳۹۶ اشتباهی رخ داده و صحیح همان است که در این گفتار مذکور افتاد.

قابل ملاحظه: پس از فوت علامه رفیعی، این فقیر چهار بار آن دانشمند بزرگ را در عالم رؤیا دیدم. یکی در حدود ده روز پس از درگذشت ایشان و جریان واقعه این بود که شب آنحکیم را به هنگام غروب در خانه ای سه متر در چهارمتر و نیمه تاریک در حدود ده سانتیمتر بالاتر از سطح اتاق بر روی چاهی عمیق و سیاه در حالت چهارزانو نشسته دیدم، و چون این فقیر از درب روبروی آن

حکیم وارد خانه شدم، به من فرمودند که استاد بفرما برو توی این چاه، پرسیدم این چاه چیست؟ پاسخ داد، این چاه حکمت و فلسفه است. پرسیدم چرا خود شما در این چاه نمی افتید؟، پاسخ داد، آخر دست من در دست وحی است، و این فقیر از خواب بیدار شدم.

دومین خواب اینست که او را در باغی بهشت گونه دیدم که حورانی در سن دختران تازه بالغ و فوق العاده زیبا- در حدود پانزده تن- دور او را گرفته بودند و آنحکیم الهی در حدود چهل ساله بنظر میرسید، در حالت نشسته و بکمال متانت و وقار و تبسم.

سومین باری که او را در خواب دیدم، پس از مطالعه و خستگی بسیار در فهم مسئله ای از مسائل فلسفی بود. در واقعه دیدم که آن حکیم بمن فرمود، میدانی چرا نمی فهمی؟، پرسیدم نه خیر استاد بفرمائید چرا؟. فرمود: برای اینکه ساهی الصلاتی و سه بار این جمله را تکرار کرد، و این فقیر در خواب فهمیدم که مقصود آن حکیم از جمله «ساهی الصلاة» اینست که نماز را در وقت نمیخوانم و از فضیلت نماز بموقع محروم. آنگاه بمن فرمود، همین مسئله- گویا مسئله اتحاد عاقل و معقول بود- در کتاب: «الشواهد الربوبية» ملاصدرا، آسانتر بیان شده آن کتاب را بخوان و اینجانب پس از بیداری به کتاب مزبور مراجعه کردم و مسئله را چنانکه ایشان فرموده بود یافتم. رحمة الله تعالی علیه، رحمة واسعة.

چهارمین رؤیا شب جمعه ای بود که این فقیر زیارت نامه حضرت حمزه سید الشهداء و حضرت زهرا سلام الله علیها را خوانده بودم، و در عالم منام، دیدم که از کوهی بسیار مرتفع بالا میرفتم، تا به انتها و نزدیک قلعه رسیدم، و چون پشت سر خود، یعنی پائین تر را نگاه کردم، دیدم هر که از قفای من می آید یکی پس از دیگری سقوط می کنند؛ پایم را بر فراز قلعه کوه نهادم و چون زیر آن خالی بود وحشتی مرا فرا گرفت و در آنحال بلافاصله از قلعه هم بالا رفتم و یکمرتبه بارگاه قدس ثامن الائمه حضرت علی بن موسی الرضا سلام الله علیهما در زمین مسطحی در برابر نظرم آشکار گردید، حالتی از لذت و فنا بمن دست داد که هرگز بالذات دنیاوی قابل مقایسه نبود و همانند آنرا نه دیده و نه شنیده بودم؛ در این موقع

ناگهان هاتنی بمن ندا درداد که این مقام را مرتبه «فنا فی الله» گویند، و در همه مسافت کوه تا قلّه آن، مرحوم حکیم متألّه، رفیعی قزوینی را میدیدم که چندین قدم از من جلوتر میرفت، و من در آنحال لذت و کامیابی معنوی و بی نهایت با خود می گفتم: منکه تا بدین اندازه غرق «التذاد و ابتهاج روحی و معنویم، حضرت آیه الله رفیعی که چندین قدم از من جلوترند، در چه لذتی زائد الوصف بسر می برند؟! و بالاخره در همان حال که گنبد حضرت رضا علیه السلام را می دیدم، خورشید بر من می تافت و سایه ام پیش پایم افتاده بود و مرا حالتی دست داد که به سبب آن این بیت را در رؤیا سرودم و از خواب بیدار شدم:

نه همین جسم کشد، بارگرا نجان من میکشد سایه سرگشته، پریشانی من
و چون حالت شعر سرودن در من باقی بود، این مطلع را تعقیب کردم تا غزلی سرودم که چند بیت آنرا نقل می کنم:

نزد مرگ، چویر جامه جان رنگ فنا	گوهمه زنده شود، خلعت امکانی من.
بلبل باغ توام، غیر گل روی تونیست	برگ عیشی که بود ساز نواخوانی من
سرفرازم به قیامت، که چویشانی شیخ	گرد هر خاک دری، نیست به پیشانی من
چون صبا، در بدر افتاده بهر برزن و کوی	دل آشفته، از این بی سروسامانی من
برگشاید به هوای لب آن بام بلند	مرغ جان چون رهد از دامگه فانی من
گر خراب از توام، ای گنج نهای غم عشق	خانه دل بود آباد، زویرانی من - الخ.

استدراك در زندگی نامه آیت الله العظمی رفیعی قزوینی:

آیه الله رفیعی، نقل از جلد چهارم کتاب «گنجینه دانشمندان» مؤلف محترم کتاب مزبور در ترجمه علامه و حکیم و مجتهد قزوینی، نوشته است:

«سید الفقهاء و المجتهدین، حجة الاسلام والمسلمین، آیت الله فی العالمین، آقای حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی مدظله، از مراجع عصر حاضر و اعظم مجتهدین معاصر است در تهران. وی در حدود سال ۱۳۱۲ قمری در قزوین متولد و مقدمات و سطوح اولیه و متوسط را تا اوائل فرائد در آنجا خوانده، و پس از آن به تهران آمده و از مرحوم آیت الله سید محمد تنکابنی و آیت الله حاج شیخ مسیح

طالقانی و آیت الله آقا شیخ محمد رضا نوری استفاده نموده و حکمت و کلام را نزد حکیم ربانی، مرحوم میرزا حسن کرمانشاهی و مرحوم حاج فاضل و مرحوم میرزا محمود قمی - قدس الله اسرارهم - تحصیل نموده و فنون ریاضی را از مرحوم میرزا ابراهیم زنجانی و آقا شیخ علی رشتی (از هیأت و هندسه و اسطرلاب و بعضی دیگر از ریاضیات را) فرا گرفته، تا سال ۱۳۳۸ قمری که به قزوین مراجعت، و بعد از یک سال معاودت به تهران نموده، و فقط بتدریس شرح لمعه و قوانین و شرح منظومه و اشارات، در مدرسه عبدالله خان پرداخته، و طلاب آن عصر تهران را که از مدارس دیگر به محضرش می شتافتند، افاده نموده؛ تا سال ۱۳۴۰ قمری که مرحوم رئیس الشیعه آیت الله العظمی علامه استاد، حاج شیخ عبدالکریم حایری به قم رحل اقامت افکندند، به قم مهاجرت و منحصرأ از درس و بحث فقه و اصول معظم له استفاده و خود بتدریس کفایه و رسائل و مکاسب شیخ، و اسفار اربعه و شرح منظومه، اشتغال تا در ماه رمضان ۱۳۴۴ قمری به امر مرحوم آیت الله حائری در مسجد بالاسر به منبر تدریس بالا رفته و قریب دو یست و پنجاه نفر از فضلاء و طلاب را که حاضر میشدند، مستفید فرموده، و در همان اوان حواشی مفصلی بر شرح منظومه سبزواری که معروف است، نوشته و هم تعلیقات بر رسائل شیخ مرقوم نمودند، تا سال ۱۳۴۹ قمری با اجازه صریح در اجتهاد و حرمت تقلید، مراجعت به قزوین نموده و تا سال ۱۳۸۰ قمری در آنجا بتدریس خارج کفایه و اسفار وفقه و اقامه نماز جماعت و تفسیر کلام الله مجید اشتغال داشته، آنگاه به تهران آمده، و تا کنون در مسجد جمعه به تدریس خارج فقه و اصول و خدمات دینی و روحی اشتغال دارد. از تألیفات معظم له است: ۱- رساله در رجعت بقواعد عقلیه ۲- شرح بردعای سحر ۳- حاشیه بر وسیله مرحوم آیت الله اصفهانی ۴- رساله عملیه ۵- حواشی متفرقه».

مؤلف نامبرده در جلد ششم از کتاب خود در تحت عنوان: «دانشمندان معاصر قزوین» آورده است: «آیت الله رفیعی - مرحوم مبرور سید الفقهاء و المجتهدین، آیت الله فی العالمین، آقای حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، از اکابر فقهاء و مجتهدین و اعظام حکماء متألهین و مراجع تقلید معاصر بوده اند.

ترجمه آن بزرگوار در صفحه ۴۶۶ جلد چهارم گنجینه دانشمندان گذشت. وی حدود دوازده سال بود که از قزوین زادگاه خویش به تهران منتقل و در مسجد جمعه جماعت و هم تدریس می نمودند؛ تا در روز اول محرم ۱۳۹۵ قمری، بعد از کسالت ممتدی از دنیا رفته، و جنازه اش حمل به قم و در مسجد بالاسر، نزدیک قبر مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری یزدی مدفون گردیدند، نگارنده گوید: آیت الله رفیعی که بعضی از مراجع معاصر از تلامذه و شاگردان ممتاز او میباشند، از اسطوانه های علمی و اساتید بزرگ و فلاسفه سترک معاصر بودند و شایسته بود که در حوزه های علمیه بزرگ، به تدریس و رهبری و اداره آن پرداخته و فضلاء بیشتری تربیت نمایند؛ ولی گویا تقدیر آن مرحوم غیر از این بود، و المقدّر کائن».

باری، استاد حکمت الهی آقا میرزا ابوالحسن قزوینی، در مدت اقامت در قزوین، علاوه بر تدریس کتب فقه و اصول و حکمت، پس از اقامه نماز جماعت در مسجد شاه قزوین، شبهای شنبه به منبر میرفت، و در این منابر به بیان مباحثی مشکل و قابل اهمیت از معارف و علوم حقّه میپرداخت، و علاوه بر این منابر مستمر و بدون وقفه، تمام شبهای ایام محرم و صفر و نیز در ماه مبارک رمضان، پس از نمازهای ظهر و عصر به منبر میرفت و در تنویر افکار و حلّ مشکلات اعتقادی اسلامی با زبانی فصیح و همه کس فهم، اهتمامی شگفت آور می نمود، بطوریکه بیشتر اهل فن و شاگردانش از این منابر با تبجیل و تکریم یاد می کنند.

تکمله: آقای حسن زاده آملی، در گفتگوی رادیویی خود اخیراً اظهار داشته است که: «مرحوم رفیعی کتاب «مصباح الانس» را در قزوین تدریس میکرد و خود ایشان هم از شاگردان درس مصباح آن حکیم دانشمند بوده است. سپس اضافه کرده است: «مرحوم رفیعی یک درس در شبهای جمعه و دوشنبه در منزل خود برای عموم مردم میدادند که در عقاید بود و این درس را بعداً

در مسجد آیت الله لواسانی درگذر لوطی صالح میداد و چون جمعیت زیاد شد، برخی از او تقاضا کردند که به مسجد جامع برود و درس خود را در آنجا بدهد و بعضی از کرج و حتی از اصفهان بدرس او حاضر میشدند و بیشتر از توحید و معاد و نبوت و ولایت سخن می گفتند».

در همین مصاحبه رادیویی فرزند برومند مرحوم قزوینی، حجة الاسلام آقا سید محسن رفیعی و آقای حسن زاده آملی گویند: مرحوم رفیعی در مدرسه میرزا عبدالله در تهران تدریس میکرد و نیز در علم هیأت و ریاضیات قدیم هم، شاگرد مرحوم شیخعلی رشتی و میرزا ابراهیم زنجانی در تهران بود و در سنین جوانی در مدرسه صالحیه قزوین درس فقه میخواند و در اصول شاگرد مرحوم ننگابی بود که در تهران تدریس میکرد.

حکیم علامه، در قم کتب اصول و فقه و حکمت را تدریس میکرد و حواشی منظومه را نیز در قم تحریر کرده و در تهران کتاب «مصباح الانس» را در نزد اشکوری خوانده است.

مرحوم رفیعی خود اظهار میداشته که مرحوم حاج شیخ میخواست درس ماه رمضان را تعطیل کند و شاگردان نمی خواستند که درس تعطیل شود، لذا همشاگردان بمن اشاره کردند که من درس تفسیر قرآن را شروع کنم و حاج شیخ عبدالکریم هم مرا تأیید میکرد و من روی زمین می نشستم و درس میدادم، ولی با امر مرحوم حاج شیخ در مسجد بالاسر بر عرشه منبر نشستم و شروع بتدریس کردم. این بود مقداری لازم از دوران حیات و زندگی فکری و علمی دانشمندی کم نظیر که در قرن اخیر و نیز در بسیاری از قرون تعالی حکمی و فلسفی، میتوان به آسانی او را از نوابغ و جهابذه علوم اسلامی دانست و این مراتب ظاهری هم چیزی بر تشخص والای معنوی آن حکیم بی بدیل نمی افزاید. والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. غلامحسین رضائزاد «نوشین» تهران ۱۳۶۷/۳/۲۳



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مسألة رجعت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسأله رجعت

الحمد لله وكفى والصلوة على عباده الذين اصطفى محمد وآله سادات الوری. و بعد بر هوشمند عاقل هویدا و آشکار است که هر مطلبی از مطالب اعتقادیّه تا به مقام ادراک عقلانی برهانی نرسد و در قوه عقلیه حدود و شؤون آن سنجیده نشود اعتقاد قطعی یقینی به آن محال است. و چون مسأله رَجَعَت ارواح نورانیّه ائمه طاهرین، علیهم صلوات الله رب العالمین، به بدنهای عنصری در فضای دنیا از جمله معتقدات طایفه حقه شیعه، نصرهم الله تعالی، است، البته تشریح وی و نمایان نمودن حقیقت آن در مراثی عقول امر مهمتی خواهد بود، خاصه در این عصر که در اثر اغراض اکثر مردم روزگار از علوم عقلیه گرفتار تاریکیهای شبهات و اوهام گردیده اند.

در این ایام جمعی از افاضل تلامذه و رفقای بحث علمی از حقیر تقاضا فرموده اند که در این باب مقاله ای بر طبق براهین عقلیه نوشته به نوعی که محتوی بر دفع شبهات و ایرادات باشد. حقیر نیز قبول نموده در مقام انجام آن برآمدم، بعون الله تعالی و حسن الهامه و تأییده. و برحسب ترتیب طبیعی که در سلسله ادراکات و احاطه عقلی بر هر معقولی محقق و هویدا است، ناچار از ذکر و تقدیم چند مقدمه در تأسیس اساس مطلب خواهم بود.

مقدمهٔ اولی

محقق و هویداست که از برای روح علاقهٔ تمام است به بدن عنصری. و حقیقت این علاقه برمی گردد به ربط ذاتی طبیعی بین قوهٔ روحانیه و قوهٔ مادهٔ طبیعی؛ خواه قوهٔ روحانی کلی باشد، همچون قوهٔ مؤثرهٔ کلیه که مجموع عالم طبیعت در نظام ارادهٔ او حرکت و سیر می کند؛ و خواه قوهٔ روحانیهٔ جزئی، که نظام شخصی طبیعی بدن در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است.

پس می شود گفت تمامت طبایع کلیهٔ عالم، از علوی و سفلی، در نفوذ روح اعظم مثل طبیعت بدن عنصری است در سلطنت و حکومت نفس ناطقه که روح جزئی است.

بلی فرق است در اینکه روح اعظم اختراع کنندهٔ صور و مواد عالم است، نه اینکه فقط اعطای صور و فعلیات کند، بلکه ماده و صورت هر دو به ایجاد او موجود است؛ ولی نفس ناطقه در بدن عنصری ایجاد مادهٔ اولیهٔ بدن نمی کند، بلکه کمالات و فعلیات — از قبیل حفظ ترکیب و نمو و اعطای مشاعر و قوی — از برکات اوست. زیرا که فیض به بدن از مجری و معبر نفس می رسد، یعنی حق سبحانه عطا می کند به توسط نفس مدبّرهٔ بدن. و فرق دیگر این است که روح اعظم در استکمال خود احتیاج به مادهٔ کلیهٔ عالم ندارد، ولیکن نفس ناطقه در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود حاجت به مادهٔ بدن دارد. و فرقه‌های دیگری هم هست که خارج از مطلب، و ذکر آن باعث طول کلام است.

و این قسم از ارتباط و توجه که عالی در مراتب وجود نسبت به سافل دارد عبارت از یک نوع قهاریت و قدرت مخصوصی است که در ابتداء ممکن است ارتباط به این درجه نباشد ولیکن در نهایت کار ممکن است در حرکت جوهریهٔ نفس ارتباط به قسمی شود که از کمال قدرت نفس بتواند مادهٔ بدن را در هر عصری به مقتضای ارادهٔ خود صورت مخصوصه بدهد، و از توجه خاص وی حیات و جانی در مادهٔ ظهور یابد.

نتیجه از این مقدمه چنین نتیجه می گیریم که در موت طبیعی محسوس، هرچند که مشهور است علاقه نفس به بدن بکلی باطل می شود، ولیکن این سخن به میزان علمی صحیح نیست. زیرا که معلوم شد که این علاقه، بعد از دقت، همان قوه وجود نفس ناطقه و استعلای وجود اوست نسبت به بدن، و ضعف و مقهوریت بدن است در تحت نفوذ نفس؛ و این قسم از علاقه چون برمی گردد به شئون ذاتیه نفس، ممکن نیست با باقی بودن نفس بعد از موت منقلب و زایل شود. بلی در حال حیات طبیعی نفس، بر طبق همین علاقه و ارتباط ذاتی، افعال مخصوصه هم دارد که درحقیقت اعمال و به کار انداختن همان علاقه است. و بعد از موت، بروز افعال زندگی نیست، نه اصل علاقه. و در نظر اهل حس و مردمان عاری از تحقیق و تعمق، علاقه نفس را به بدن همان افعال و کارفرمائی نفس در بدن می دانند. و این نظر عامیانه است، مربوط به حقایق عقلیه نیست.

و اما برهان بر اینکه نفس را قوت و استعلای بر بدن است و بدن مقهور و خاضع برای نفس، در نهایت وضوح است. زیرا که همواره ارادات و خواطر و تصورات نفس ناطقه بدن را به حرکت درآورده، و در تغییرات بدن تابع تغییرات نفسانی است. و این مطلب عمق عظیمی دارد. و سرایت احکام نفس، از فرح و حزن و خوف و اطمینان و حیا و وقاحت و نظیر آن، در بدن جسمانی نمایان و عیان است، چنانکه اطباء در عهد قدیم اغلب به تدبیر نفسانی مرضی را علاج می نمودند. و شیخ الرئیس در کتاب مبدأ و معاد خود حکایتی در این باب نقل فرموده که خالی از لطافت نیست، هر که خواهد رجوع نماید.

پس احکام نفس همیشه از مطلع حقیقت وی طلوع نموده و در افق بدن، که به منزله زمین و بسیط پهناور اوست، ظهور و تجلی کند. و از این بیان هویدا شد که هرگاه توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی بعد از موت به نحو اتم حاصل شود، زندگی جدید ممکن و امری است که بر منهج عقلی محال نخواهد بود. پس از

لحاظ قوت علاقه ذاتیه نفس، عود ممکن شد. و هرگاه معترض از راه دیگر عود نفس به بدن را محال بداند، در فصول بعد جواب آن با ذکر شبهه خواهد آمد. ان شاء الله العزیز.

مقدمه ثانیه

در تحقیق مقام و تشریح مرتبه نفس کلیّه الهیه
که در اصطلاح اسلام تعبیر از او به «نبی» و
«امام» کنند و گاه او را «ولایت کلیّه» خوانند

بدان که هر حقیقتی را خاصیت و اثری است که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی اوست. و این همان اثری است که حکمای الهیین گویند وجود خارجی ماهیت مقام و موطنی است که اثر مقصود از آن ماهیت در آن موطن بر او مرتب شود. و اثر و خاصیت لازم هر وجودی است که فعلیتی را داراست، بلکه در حقیقت، آثار وجود مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است؛ همچنانی که وجود مقام جمع و قبض آثار خود است، و مرحله اثر و خاصیت یکی از ممالک و منازل همان وجود است. مثلاً طبیعت ماده، که زینت بخش ماده جسمانی است، در هر نوعی از انواع طبایع اثر مخصوصی دارد؛ و هم نفس نباتی آثار مخصوصه دارد که تغذیه و تنمیه و نشو و نما و تولید مثل است؛ و هم نفس حیوانی و قوی و مشاعر جزئیّه وی، هریک ادراک مخصوصی را سزاوارند که همان اثر اوست؛ و نفس ناطقه انسانی، که مرتبه قوه عقلانیّه و رسیدن به حقیقت مدرکات است، در ابتدای امر، اثر او انفعال و تأثر و فرا گرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلیه خود می باشد، و در نهایت کار و قدم آخر، که عقل بسیط و نقطه اجتماعی انوار علوم گردید و صاحب تمکین و رسوخ در معقولات شد، نور بخش و خلاق علوم خواهد شد. و در این مرتبه، خاصیت و اثر مطلوب از وجود او روشن کردن عالم نفوس انسانیه به طور عموم، یا تأثیر در جماعتی محدود که به حسب بعثت انبیاء — علیهم السلام — و صاحبان نفوس کلیّه الهیه مختلف می شود. زیرا

که درجات همین مرتبه از وجود مختلف است، و وظایف تعلیمی انبیاء تابع مقدار استعداد و بهره از حق و نفوذ علمی و مقال و حسن کلام و طلاق و شیرینی لسان است. و چون همین مقام از نفس ناطقه را بالا بردی و به اعلی مراتب عقل بسیط و نوربخشی و تهذیب و تکمیل عامه نفوس بشریه رسانیدی، روح خاتمیت محقق می شود؛ و به لسان دیگر، معلّم کلّ و ربط دهنده عوالم انسانیت بلکه همه ممکنات به حضرت واجب الوجود بالذات و مبدع کلّ — عزّاسمه — نمایان شود. و در این مقام خاصیت این مرتبه وجود و اثر طبیعی او، در خور ذات بی همال او، همان مقام معلمیت عموم و تهذیب کلّ نفوس است در جمیع ادوار و اعصار و تمام گردشهای افلاک، تا روزی که نفوس رجوع به باطن عالم طبع نموده بساط طبیعت و حرکت و استکمال زمانی برچیده شود و قیامت کبری پدیدار گردد.

مقصود اینکه معنی خاتمیت همان قوه تکمیل و تعلیم شخص خاتم است جمیع مراتب مختلفه بشر را و خارج نمودن نفوس آنان را، در کمال علمی و عملی، از حدّ قوه به فعلیت محضه الی یوم القیامه. و چون این معنی روشن شد، البته مقام امام هم، که خلافت از همین مقام منبع و محیط است، شریک در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی خواهد بود. زیرا که معنی امامت و خلافت از مقام خاتمیت ادامه دادن و ابقای تعلیم کلی است و حفظ علوم و آدابی که در خور این تعلیم و تهذیب عمومی لازم است و از جانب پیغمبر تشریع گردیده است. و برهان بر اینکه در نهاد وجود شریف خاتم و وارثین مقام آگ حضرت قوه تعلیم عمومی نسبت به افراد معاصر و غیرمعاصر آنان قرار داده شده است، تا انقراض دوره عالم طبیعی فهمیده می شود از عموم بعثت و رسالت عامه آن حضرت، که به ضرورت عقل، چنین عمل بزرگ و فعلی خطیر مبدأ تکوینی مناسب بزرگی کار و عمل لازم دارد.

مقدمه سوم

بدان که در علم الهی و فن حکمت مافوق الطبیعه مبرهن و عیان گردیده

که قسر دائم نخواهد بود. و قسر به حسب اصطلاح منع کردن و ممنوع شدن وجودی است از نمودن اثر طبیعی خود که طبعاً طالب اوست و به حسب فطرت وجود الهی روی به او دارد. مثل اینکه جسم سنگین را، که به حسب طبع خود یا به علاقه انجذاب زمین که آن هم طبیعی است میل به مرکز دارد، بتهر و قسر به سمت فوق بیندازند، این حرکت را قسریّه خوانند، زیرا که برخلاف خواهش طبیعی است؛ و یا تغییر بدن از صحت به سوی مرض، که انحراف غیرطبیعی است و به سبب خارج از طبع بدن و قوای وی بیماری حادث شده؛ یا آنکه نوع حیوان، با اینکه مبدأ طبیعی به حسب جعل و وضع الهی در خود برای مشتهیات و لذا از حیوانی دارد، قسمی بشود که در نظام عالم همواره محروم از کمال خویش باشد. و مخفی نیست که رهبانیت که در شرع انور اسلام مذموم و مکروه است، یکی از علل و جهات کراهت وی همین نکته است که قوای حیوانی در وجود انسان لغو و عاطل نگردد.

و برهان بر این مطلب که قسر دائم محال و در نظام عالم پاینده و همیشه نخواهد بود آن است که دانستی، در مقدمه دوم، که در هر موجودی قوه مخصوصی به صنع الهی قرار داده شده که روی آن قوه به بروز دادن و نمایان کردن خاصیت و اثر خویش است. و این قوه را در غیر حیوان و نبات طبیعت و طباع و صورت نوعیه گویند، و در نبات نفس نباتیه، و در حیوان نفس حیوانیه خوانند، و در عقل محض همان قوه جوهریه تعقل و دانش، بلکه در نبی و امام تعلیم و ارشاد عمومی و تهذیب است. و بالضرورة قرار دادن این قوه در نهاد هر موجودی به حسب نظام اتم عالم کبیر مطابق حکمت و در غایت اتقان صنع باشد. یعنی چون وجود چنین قوه در نظام عالم لازم و واجب بوده، جعل و آفرید شده است. بنابراینکه در حقیقت هر چیزی چنین جوهری و دیعت نهاده شده است، حال اگر بخواهد این قوه و جوهر همیشه از کمال خویش محروم و اثر وی در عرصه عالم کبیر نمایان نشود و در اثر دائم بودن قاصر و مانع همواره در حجاب منع و حبس مکثوم بماند و خلقت سرتاسر

حکمت عالم کیان روزی او را به مطلوب خویش نرساند، البته به حکم عقل فطری، قرار دادن چنین قوه درحقیقت آن موجود و او را مشتاق نمودن به اثر خود، و از طرفی علل و موجبات محرومیت او را در نظام وجود ایجاد نمودن، لغو صرف و عبث محض خواهد بود و منافای حکمت حضرت مبدع کل — عزاسمه — می باشد. پس به ضرورت عقل جمع بین قرار دادن مبدأ طبیعی و قوه اثر در کمون هر موجودی با دائم نمودن مانع و منع آن از پیدایش آن اثر در نظام عالم متمتع و مستحیل بوده و هرگز از حکیم صادر نشود. این است که بزرگان علم و سلاطین ممالک حکمت و معرفت فرموده اند که قسر دائم بلکه اکثری هم در نظام عالم محال است.

کلمه حکیمه

و هرگاه عارف محقق بصیر نیک تأمل کند درست دریافت خواهد نمود که این قاعده، یعنی امتناع دوام قسر، مطابق قاعده دیگری است که حکمای الهیین در جای دیگر گفته اند. زیرا که چنین محقق نموده اند که موجود در کلیه عوالم هستی، چه در صُفَع و جوب ذاتی و چه در ممکنات، از دو قسم خارج نیست:

یا اینکه خیر محض است؛ به این معنی که نظام طبیعی وجود اودرکمال و تمام و حسن و همیشه برقرار و در منطقه حقیقت خود محفوظ بلکه نظام دهنده سایر مراتب وجود و آبرودهنده به همه حقایق؛ چون حضرت باری — عزاسمه — و بعد از جناب ربوبی، بعضی از مقربین حضرت، از مجردات عقلیه، که حالت انتظار کمال برای آنان نیست بلکه در وجود و کمالات وجود فعلیه محضه هستند و احسان به زیردستان و مراتب نازله وجود هم به افاضه حق تعالی دارند.

و یا آنکه خیر وجود غالب بر شر آوست، و اکثر در نظام طبیعی الهی خود برقرار، و اختلال نظم وجودی او نسبت به حالت انتظام وجودش نادر است، و هم نسبت به غیر خود چنین است. و چنین موجود در عالم عنصری و اجسامی محقق

است که قبول کون و فساد می نماید و به مضاده و تصادم گاهی موجب تباهی دیگری می گردند؛ مثل وجود نار، که گاهی موجب ضرر و زیان است، ولی در قبال منافعی که در نظام کلّ از او ظاهر است چیزی نیست. و سه قسم دیگر را محال دانسته اند:

اول آنکه همه وجود موجود شر باشد، که او را شر محض گویند، که همیشه از نظام وجودی خود بیرون و مختل و نسبت به همه عالم و اجزای آن مضر باشد.

دوم آنکه شریّت آن غالب بر خیریت او باشد.

سوم آنکه هر دو جهت در او مساوی هم باشند.

و این سه قسم را به طوری که شناختی ممتنع می دانند. و بر خبیر محقّق واضح است که قسر اگر دائم یا اکثری باشد داخل در اقسام سه گانه خواهد بود و مسنحیل الوجود باشد، زیرا که یا همیشه یا اکثر از کمال طبیعی خود محروم و نظام وجودی وی مختل خواهد بود.

نتیجه از مجموع این مقدمات، با تأمل کامل و اعمال بصیرت و فکر صحیح در اطراف آن، بر هوشمند عاقل عیان گردد که رَجَعَت، یعنی رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدسه حضرت رسالت پناهی و ائمه طاهرین — سلام الله علیهم اجمعین — به بدنهای عنصری و جسدهای دنیوی خویش ممکن بلکه به ضرورت عقل واجب است. زیرا که از مقدمه اول معلوم شد که توجه روح به بدن عنصری، که از احکام و لوازم و قاهریت سنخ روحانی بر جسمانی است، دومرتبه ممکن، بلکه علاقه قاهریت به طوری که شناختی بعد از موت باقی است و زوال آن ممتنع است. و از مقدمه دوم معلوم گردید که روح نبی خاتم و ائمه طاهرین معلّم و مهذب کلّ افراد بشر و رساننده عموم را به سعادت عظمی و اتحاد کلمه و یگانگی در پیمودن طریق توحید می باشد، و به قاعده اینکه هر وجودی را خاصیتی است، خاصیت وجودی ایشان هم همین تعلیم و تهذیب عمومی است.

و بر آگاهان و مطلعین تواریخ و اخبار نمایان است که بروز اثر و طلوع آفتاب سعادت کبریٰ در حوزهٔ مدینهٔ انسانی به واسطهٔ وجود موانع و قواسر مختلفه در زمان خودشان ممکن نشد، چنان که حال کنونی حوزهٔ بشر بهترین شاهد و برهان بر این مطلب است؛ پس به ضرورت عقل و حکم محقق در مقدمهٔ سوم، که قشر و ممنوع شدن از کمال و اثر طبیعی محال است دائم باشد. البته در عرصهٔ نظام طبیعی عالم و اساس حکیمانهٔ حضرت حقّ روزی و دوری باید هویدا شود که نفوس کلیّهٔ الهیه و معلّمین مدرسهٔ دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند؛ یعنی ارواح رؤسای تعلیم توجهی به بدنهای خود نموده و خود را در جامعه نمایان کنند، و موانع و قواسر از مقابل آثار و نفوذ خاصیت این قوای الهیه رفع شود و قشر باطل گردد، و معلّمین الهی که وظیفهٔ ذاتیهٔ آنان تعلیم همهٔ مردم دنیاست در مقام تعلیم و تهذیب سرتاسر نفوس بشر برآیند و مولود انسانی را به مقام کمال و تمام فعلیت خود رسانند، و هر نفسی از نفوس حجج الهیه به حقیقت اثر و مطلوب خود نایل گردند و عالم نوزانی شود، و سرگشتگن کثراً مخفّیاناً به تمام معنی از عقب پردهٔ خفا چهرهٔ خود را به عالم بنماید، و نکتهٔ فاعلهٔ الصّورهٔ الإنسانیّه اکبر حجج الله علی خلقه، و حقیقت عالیه و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ از مکن خفا به منصّهٔ ظهور خرامد، و بر همهٔ عالمیان ابواب بهشت معنوی و سیر در عالم روح و اطمینان مفتوح شود، و ذائقهٔ همگی به شیرینی حقیقت انسانیّه که تخمیر با علم و عرفان و اخلاق فاضله است شیرین گردد. و هرگاه چنین عصری و روزی نیاید، پس قرار دادن قوای عالیه و مبادی تعلیمات عمومی و دستگیری نوعی در نهاد روح مبارک ختمی و خلفای آن حضرت لغو و عبث و منافی حکمت باشد. و چون ما وقتی در مسألهٔ رجعت بحث می‌کنیم که حقیقت دین اسلام و عموم مبعوثیت پیغمبر — صلی الله علیه و آله — و خاتمیت و صحت مذهب شیعه و امامت ائمهٔ اثنی عشر مسلّم و مبرهن گردیده و هم تجرّد و بقای روح بعد از موت به برهان پیوسته، لهذا ما به همگی این مباحث نپرداختیم؛ زیرا که این مباحث هریک مسألهٔ علی حده بوده و عنوان مستقلّی دارند

که ذکر همه آنها مناسب این رساله نیست.

باقی می ماند دو مطلب مهم که ذکر آن لازم است:

مطلب اول نفس کلّیه الهیه در نبی و امام، دارای دو نوع اضافه و علاقه می باشد:

یکی علاقه و ارتباط خاص با بدن مبارک خود، مثل همه نفوس نسبت به ابدان و اجساد آنان.

دوم علاقه و ارتباط و استیلای نفس کلّیه به مجموع عالم کبیر، که این علاقه و ارتباط روح و حقیقت امامت و نیابت کلّیه است. و در اثر همین ارتباط کلی است که فرمودند: «آنها به برکت ما جاری است، و درختان به یمن ما اوراق و برگها دارند، و میوه ها می رسند.» و نظیر این امور که در اخبار بسیار است. و در موت ظاهری امام علاقه اول به حسب صورت باطل می شود، و می گویند: «امام از دنیا رفت.»

و اما علاقه دوم به موت باطل نمی شود، و ربط و اضافه و علاقه نفس کلّیه الهیه به بدن عالم کبیر ثابت و باقی است، مثل قبل از موت؛ و این مطلب علاوه بر اینکه فی نفسه مطلب شریف و دقیق است نفع کلی در باب رجعت دارد، چنانکه بر فطن پوشیده نیست.

مطلب دوم آنکه اگر حقیقتی از حقایق وجودیه در عالم مادون عوالم عالیّه متحقّق شود و وجود او به قدر همان عالم باشد، البتّه احاطه به عوالم فوق ندارد و ظهور و تجلّی با آن تعیین خاصّ که در عالم پائین دارد در مافوق آن عالم نخواهد داشت. ولی هرگاه آن حقیقت در وعاء و عالم محیط بر عوالم نازله مستولی و می تواند خود را در آن عوالم ظاهر و متجلّی سازد. مثال آن در عالم شهادت آفتاب و ماه است، که چون مرکزیت وجود آنها در فوق عالم عنصری است همیشه در عالم عنصری و کره خاک ظهور و تجلّی داشته و احکام و آثار آنان در مرکز خاک جاری و ساری است. و این معنی در موجودات ارضی نسبت به عالم

افلاک نیست؛ یعنی حکومت بر عالم مافوق خود ندارند، مگر بعضی از ساکنین کره خاک که از لحاظ معنویت فوق عالم سماوی و نفوس سماویّه هستند. آنها هم به این جهت حکومت بر افلاک دارند که از حیث جنبه روحانی و معنویت برتر هستند؛ کما فی قضیه رد الشمس لمولانا امیرالمؤمنین — علیه السلام — و سائر الامور. و این مطلب نیز برای رفع استبعاد و تقریب مسأله رجعت به ذهن مؤثر و مفید است.

حال آنچه را که اهم امور است حلّ شبهات منکرین رجعت است، که در فصل جداگانه عنوان کنیم، و به عون الهی قلع و قمع اوهام باطله آن را بنمائیم.

فصل

در جواب از شبهاتی که به صورت

سؤال و پرسش عنوان کنیم

سؤال اول رجوع کردن ارواح پاک انقه — علیهم السلام — به عالم عنصری و بدنهای مادی خودشان مقتضی است که در وجود خود سیر نزولی کنند؛ و بعد از وداع دنیا و خلاصی از زندان طبع، دو مرتبه عود به گرفتاری این عالم نمایند. و در نهاد هر عقلی هویداست که بعد از تمام شدن دور طبیعی عود به ابتدای امر صحیح نیست.

جواب سیر نزولی قهقرا نی وقتی لازم آید که ارواح انقه — علیهم السلام — در رجعت هم مثل زمان اول ممنوع از کمال و بروز تمام حقیقت خود باشند، لیکن چنین نیست. چه آنکه دور رجعت دوری است که موانع و قوا سر مرتفع، و نفوس شریره مغلوب، و نفس کلیّه الهیه مستقل در حکومت بر نفوس مستعده و به نحو اتم مشغول به نمودن و ابراز خواص تعلیمی و ارشاد عمومی خواهد بود. و این حیثیت در ابتدای امر نبود تا رجوع عود به حالت اولیه باشد. و هم این حالت فعلی، که گرفتاری و احتباس روح عقلی در مضیقۀ عالم طبع است، در عصر رجعت نیست، بلکه در آن عصر طبایع و قوی و مشاعر

نازله به نحو عموم تابع حکم روح، و مشایعت می نمایند سیر روح کلی را. و روح امام — علیه السلام — در دور رجعت آزاد، و طائر قدسی آن حضرت با تمام همت در پرواز است. و هرگاه علی — علیه السلام — اظهار نفرت و انزجار از دنیا می نمودند برای این بود که نفوس دنیاپرست، که غرق در هواهای نفسانی خود بودند، تابع حکومت عقلیه روح محیط آن جناب نبودند، و گرنه اجسام و مواد این عالم با اجسام و مواد عالم آخرت هر دو ممکن الوجود و برای عارف واصل یکی است. پس شکایت و اندوه اولیای الهی از حکومت عالم طبع است، نه از نفس عالم طبیعی.

سؤال دوم رجعت ایجاب می کند که عصر ظهور امام دوازدهم حضرت ناموس الذهر و حجة العصر — علیه وعلی آباءه المعصومین سلام الله رب العالمین — کافی در تکمیل عمومی حوزه بشر نباشد. با اینکه مسلم است در نزد طایفه شیعه — ایدهم الله سبحانه — که امام عصر بعد از ظهور نفوس را به اعلی درجه تکمیل می رساند، پس دیگر رجوع سائر ائمه — علیهم السلام — چه لازم است.

جواب اولاً بعد از رحلت امام عصر — علیه السلام — از دنیا، ابقاء و ادامه همین کمال اتم اقتضا می کند عود نفوس کلیه ائمه — علیهم السلام — را، که اساس تقدیر و توحید و تکمیل عمومی را که امام عصر احداث فرموده باقی بدارند. و ثانیاً اشخاص و افرادی که به نفس عیسوی و تکمیل امام عصر به مقام کمال علمی و عملی در قوه نظریه و عملیه رسیده اند باقی بالشخص نخواهند بود و رحلت خواهند نمود، و اخلاف آنان در تکمیل تمام محتاج به رجعت خواهند بود.

سؤال سوم در فن علم الهی محقق شده است که هر موجود عنصری وجودش مرهون به زمان معین و قطعه مخصوصی است از حقیقت ممتدة زمان، و تقدّم و تأخر و اول و آخر در اجزای زمان ذاتی است؛ مثلاً تقدّم روز پنجشنبه بر جمعه ذاتی و جوهری است، و هرگاه بخوانند روز پنجشنبه گذشته عود کند البته با وصف تقدّم بر جمعه باید برگردد؛ پس هرگاه ائمه — علیهم السلام — رجعت به

دنیا نمایند البته باید به عین شخصیت و تشخص خاص به خود برگردند. و چون بخواهد شخص با حفظ تشخص برگردد، باید زمان مخصوص به وجود ابتدائی ایشان هم برگردد، و اگر زمان ابتداء برگردد صفت تأخر نخواهد پذیرفت، بالضرورة با صفت تقدّم خواهد برگشت. و این منافی با مفهوم رجعت است، زیرا که رجعت عود و وجود ثانوی است، نه ابتدای وجود.

جواب دور رجعت از مراتب وجود امام است. یعنی زمان که از مشخصات وجود است منقسم می شود به حسب مراتب وجود شخص واحد. مثلاً وجود شخصی یک نفر انسان از ابتدای تکون تا آخر مراتب وجود او به یک تشخص محفوظ است، زیرا که نظام طبیعی این وجود به همین عرض و بسط در مجموع زمان اوست، نه در یکی از حدود آن؛ پس ناچار زمان صباوت و سائر مراتب عمر و نشأه برزخیه و اخرویه متشخص است. و در علم الهی محقق گردیده که تشخص غیر از تمیز است. زیرا که در شخص واحد ممکن است حدود وجود او بسیار و متمیز از هم باشند با وحدت شخص، مثل حدّ رضاعت و صباوت و شباب و کهولت و شیخوت زید الی ماشاء الله؛ و هرگاه بخواهیم تشخص زید را در سن پیری حفظ کنیم لازم نیست که شخصیت او در حدّ شباب محفوظ بماند، بلکه جائز نیست. و چون دور رجعت امام هنوز از تتمه وجود شخص آن حضرت است، و در نظام طبیعی وجود آن حضرت این مرتبه هم مأخوذ است؛ پس در زمان منطبق به رجعت تحقق رجعت خواهد شد، و برگشتن زمان قبل از رجعت علاوه بر اینکه لازم نیست جائز نیست، چنانکه بیان کردیم. زیرا که این حدّ از فعلیت وجود امام مرهون به زمان قبل از رجعت نیست تا عود شخص مقتضی عود زمان قبل بشود و رجعت وجود نخستین گردد. و بر عارف فطن هویدا است که لامحاله دور رجعت، چون احکام و اوضاع او مخالف با اوضاع عصرهای گذشته بود، به مناسبت خود اوضاع سماوی و حرکات فلکیه را نوعی بایست اعتبار نمود که غیر اوضاع و حرکات گذشته افلاک بوده باشد. و همینکه وضع حرکات غیر گذشته و مخالف

سابق شد، زمان هم زمانی دیگر خواهد بود؛ زیرا که زمان اعتبار آن از حرکات فلکیه و تغییرات کلیّه عالم جسمانی است. کما لایخفی علی البصیر.

سؤال چهارم در اخبار رجعت، که در کتب حدیث ضبط است، پاره‌ای از وقایع را ذکر نموده‌اند که خالی از استبعاد نیست؛ مثل اینکه حضرت علی — علیه السلام — جنگ عظیمی با شیطان خواهد نمود و شیطان همهٔ اولاد و عساکر خود را برای حرب حاضر خواهد کرد؛ و نظیر این امر از سایر قضایای غریبه که در پاره‌ای اخبار ذکر شده است.

جواب آنچه که قطعی و برهانی است اصل مسألهٔ رجعت و رفع موانع و قواسر و تعلیم و تهذیب عمومی است. و اما جزئیات مطلب مانند خبر مذکور، پس محتاج است که به طریق صحیح برسد و از میزان قبول اخبار معتبره و حجّیت اخبار آحاد که در علم اصول مبرهن است خارج نباشد، و در هر مورد به مدرک و طریق آن باید توجه نمود و حکم آن را معین کرد. و دیگر باید دانست به طور لزوم که رد مطلبی به مجرد استبعاد صحیح نیست، بلکه دلالت بر غرور و حق کامل ردّ کننده دارد، همچنانکه بزرگان علم و حکمت بعد از غور کامل در امری که امتناع آن نه بدیهی بود و نه برهانی، آن امر را در مرحلهٔ توقف قرار می‌دهند و تبادر به انکار نمی‌فرمایند.

شیخ الرئیس، که از اعظم حکمای اسلام است، در مواردی در کتاب طبعی و الهی از شفاء اعتراف به عجز فرموده و اقرار به عدم وصول نموده است، با این وضع انکار آن معنی را هم نکرده است. و در نمط عاشر اشارات خود، کلیّهٔ غرایب و عجایب طبیعت را که به حسب انظار ظاهریّه از مجاری طبیعی خارج است انکار نکرده، بلکه توصیهٔ اکید فرموده که تعجیل در ردّ و قبول نکنید. و حقّ هم همین است.

سؤال پنجم هرگاه رجعت، بر حسب برهان عقلی که تحقیق شد، به ضرورت عقل لازم باشد، بایست نفوس همهٔ انبیاء و رسل هم روزی به دنیا رجعت

نمایند، با اینکه طریقه شیعه تخصیص رجعت به پیغمبر خاتم و ائمه — علیهم السلام — است.

جواب این اعتراض در صورتی متوجه است که صاحب آن اثبات کند که همه نفوس انبیای سابقین مقام وجودی و استعداد دعوت و تبلیغ ایشان زیاده از مقداری است که هریک در عصر خود بروز داده اند. و این معنی مسلم نیست. زیرا که دعوت عامه و مبعوثیت بر عموم افراد بشر، با داشتن قوت نفسانی و لوازم روحانی این کار، در خصوص حضرت خاتم مسلم است بصریح قرآن و اخبار صحیحه، ولی در سایر انبیاء محتاج به مدرک عقلی یا نقلی صحیح است. و بعد از ثبوت فرضاً رجعت آنان محذوری ندارد، لیکن تحقیق این است که رجعت سایر انبیاء به دنیا برای تکمیل طریقه توحید خود و شریعت خاصه به هریک ممکن نیست. زیرا که ناسخ بودن دین اسلام نسبت به شرایع سابقین نیست، مگر اینکه شرایع سابقه سیر استکمالی و تکمیلی خود را به نهایت رسانیده اند و به غایات مطلوبه خود هریک به قدر مرتبه خود رسیده اند؛ و گرنه بخواهد دینی ناسخ دین دیگری باشد، به این معنی که قاطع دین سابق گردد، قبل از استکمال دین اول چنین نسخ بالضروره محال است. پس نسخ دین اسلام ادیان سابقه را همان عبارت است از ظهور اساس و قواعد حقه برهانیة اسلام بعد از نهایت و تمام شدن سیر دین سابق. و در علم اصول اشاره فی الجمله به این تحقیق نموده اند. پس اعتراض وارد نیست و برهان رجعت در انبیای سابقین جاری نیست.

سؤال ششم بنا بر «حرکت جوهریه» که صدرالمآلهین شیرازی — قدس الله سره — تحقیق فرموده، و حق هم همان است، نفس بعد از خروج از عالم طبع و مهاجرت از بدن، بالفطره روی به باطن وجود و مشاهده غیب و اعمال و علوم خویش دارد؛ زیرا که در حرکت جوهریه، همین قسم که تبدلات در مراتب هر نشأه می باشد، همین قسم تبدل اعظم انتقال وجودی و طبیعی از یک نشأه به طور کلی به نشأه دیگر هم محقق است. و به این قاعده، بخواهد روی نفس، که

حقیقتاً همان نحو وجود اوست، از غیب به طرف این عالم برگردد، که در رجعت لازم خواهد بود، چگونه متصور است که آنچه به فعل رسیده و فعلیت یافته دومرتبه بالقوه شود؛ و طالب پس از رسیدن به مطلوب، بدون قصد مطلوب اعلی و اکمل، مطلوب خود را رها کند با اینکه به مساعی عظیمه به مطلوب رسیده بود.

جواب وقتی رجوع از عالم غیب به دنیا و روی کردن به عالم طبع، محال است که کمال پیدا کرده، در نتیجه حرکت جوهریه را از دست بدهد، و کمال حاصل و فعلیت عالی خود را که به تحول و تبدل ذاتی یافته ضایع کند. و این معنی در رجعت لازم نمی آید. زیرا که به واسطه قوت وجود و سعه عرصه هویت، نفس می تواند ضبط جمیع عوالم و حضرات را بکند؛ به این معنی، با اینکه روی تمام به عالم غیب دارد توجهی هم به عالم طبع و دنیا نماید، همچنانکه در وجود اقدس حضرت حقّ — سبحانه — که به تمام مشاهده ذات خود و اسماء و صفات خویش را مشهود فرماید، روئی به عالم امکان دارد و افاضه دائم بر این عالم دارد. و مقتضای حرکت جوهریه انتقال ذاتی به عالم باطن این عالم است، هر چند جمع کند این مقام را با توجهی به مقام نازل. و از این بیان جواب شبهه تناسخ نیز معلوم گردد، که اگر کسی گوید عود و رجعت به دنیا عین تناسخ است، که براهین عقلیه بر امتناع آن قائم است.

و تحقیق در جواب از این سخن آنکه تناسخ برگشتن روح است به بدن دیگر با همان نحو فعلیت اولیه و ضعف وجود. و اما با داشتن مقام کمال و جوهریت مخصوصه، که از موت نفس را حاصل شده، تدبیر بدنی را هم بکند اکمل از سابق، این محال نیست و غیر تناسخ است. همچنانی که ملائکه، با اینکه محتاج به استکمال از بدن محسوس نیستند، لیکن در مواقع و مواردی به امر الهی متمثل می شدند در بدنهای مخصوصه؛ مثل قضیه مریم مادر حضرت مسیح، که جبرئیل متمثل به صورت بشریه گردید.

و تحقیق این مطلب به نحو اجمال آن است که گاهی مقام کمال و

وصول به درجه ارتقای عقلی روح از راه احتیاج به حواس ظاهره بدنیه است که باید از روزه‌های حواس ظاهره علوم و معارف کلیه در جوهر روح حاصل شود، تا عقل کامل بالفعل شود. و این سیر دنیوی و حرکت جوهریه است. و گاهی همان قوه روحانیّه کامل بعد از کمال خود را در عالم صورت نمایان کند و به صورت حسّ و قوای حسّیه نمایان شود. و این تجلی و ظهور را تمثل گویند. و این احتیاج روح به قوی و مشاعر نیست تا سیر قهقهرائی و فرود آمدن از فعل به قوه لازم آید، بلکه این معنی اشراق روح است نسبت به مقام نازل. و هر که فرق بین تنزلی عالی و رها کردن مقام اعلاّی خود را با اشراق عالی در مقامات نازله و تجلی آن نگذارد، گرفتار این قبیل وساوس و اوهام خواهد شد.

پس هویدا و محقق شد که رجعت نفس کامل به دنیا و نشأه حسّ نظیر تمثلی روح القدس است در لباس بشریت. و این مطلب که گفتیم تأمل کامل لازم دارد تا به حقیقت آن برسند.

سؤال هفتم هرگاه گویند که آنچه بر نبی و امام عقلاً و شرعاً لازم است تشریع احکام و ارشاد نفوس به توحید و اعمال صالحه و بالجمله طریق نجات اخروی است، و این مقدار هم از حضرت ختمی و وارثان آن حضرت در زمان خود بروز نموده، و ائمه — علیهم السلام — که وارثان آن جناب می باشند حفظ او را نموده اند، و غیر از این مقدار در قوه نبی و امام لازم نیست تا بر طبق برهانی که ذکر شد در رجعت پدید گردد و آنچه باقی مانده از حیز قوه به عرصه فعلیت آید.

جواب کلام در تکلیف و ادای وظیفه شرعی و عقلی نیست، البته نبی و امام به مقدار تکلیف خود به قدر قدرت ادای وظیفه تبلیغ و ارشاد فرموده اند. بلکه سخن مادر اثر تکوینی و فضیلت وجودی و خاصیت طبیعی نبی و ائمه می باشد. و این اثر تکوینی بود که گفتیم، به قاعده محال بودن قسر دائم، روزی باید در عرصه امکان محقق و هویدا شود. و خلاصه آن این است که متحد نمودن قوی و نفوس بشریه و رفع اختلاف فرمودن و همگی را در طریق توحید کامل و انصاف به

فضایل نفسانیّه به منزله روح واحد و حقیقت واحده قراردادند، که در نتیجه لوای اسلام در همه اقطار عالم در اهتزاز و همه افراد در سایه کلمه توحید محض قرار گرفتن، اثر ذاتی نبی اسلام و ائمه — علیهم السلام — است که بایست به عرصه بروز بیاید؛ همچنانکه قوی و مشاعر نفس ناطقه در عالم صغیر انسانی، با اختلاف در خواص و آثار و مواضع هریک در بدن، لیکن از لحاظ اینکه همه اشعه و عکوس و اشراقات نفس می باشند، به منزله قوه واحده باشند، و تشخیص یک فرد به اختلاف و تعدد قوای متعدد نیست، و به قاعده تطابق متن عالم صغیر و عالم کبیر، که مجموع عالم خلقت است، نظیر این اتحاد در هیکل نظام اتم عالم کبیر متحقق باید گردد، و دنیا در سیر استکمالی آخر الامر به جایی برسد که همگی نفوس بشریّه حکم واحد را پیدا کنند، و از برکت متابعت تامه افراد بشر نفس نبی خاتم صلی الله علیه وآله و وارثان آن حضرت را همه افراد به منزله شعاع و عکس و تابع محض برای حقیقت مقدسه ولایت کلبه بشوند.

خانه

بدان که از خصایص و مزایای مذهب شیعه — نصرهم الله تعالی — اعتقاد به مقام ولایت است. و ولایت را محققین اهل عرفان فوق مقام عقل می دانند و می گویند الولاية طور و راء طور العقل. و همچنانکه در مرحله حس و محسوسات مشکلاتی برای انسان روی می دهد که قوه حس از حل آن عاجز است، مثل اعتقاد به صانع عالم — عزاسمه — و تجرد روح، ولیکن همان مشکل در محضر عقل و در مدرسه تعلیمات ادراک عقلی آسان می شود و قوه عقلیه حل مشکلات حس را می نماید، همین طور در مرحله عقل و ادراک عقلی هم مشکلات عجایی است که حل آن در محضر انور ولایت و در مدرسه تعلیمات نبوت و ولایت روشن و هویدا می شود. و در حقیقت همین مطلب موجب احتیاج حوزه بشر به ولایت و نبوت و وجود انبیاء و کتب آسمانی گردید. مقصودم این است که منکر

رجعت که خود را قائل به ولایت کَلَّیَه می داند هرگاه تأمل و تدبّر در مراتب ادراکات و بالا رفتن از هر موطنی به موطن اعلی می نمود و وسعت عالم ولایت را تصوّر می کرد، انکار رجعت نمی نمود. و نظیر این مطلب از عجایب و مشکلات زیاد است که در مدرسه عالیّه ولایت تدریس و تعلیم شده است؛ همچون عذاب و ثواب جسمانی در قبر، و سؤال نکیرین، که اهل سنت و جماعت هم در این نوع عقاید با ما همراه اند و هم خصوصیات ثواب و عذاب و مقامات بهشت و جهنم که در قرآن مجید به آن تصریح شده است. پس اگر شخص در مقام تسلیم به تعلیم ولایت نباشد، همگی این مطالب را بایست انکار کند — اعاذنا الله تعالی من شرور انفسنا واعتمادنا علی مدارکنا المحدوده.

گذشته از همه اینها، ما — بعون الله سبحانه — مسأله رجعت را عقلی نموده و به برهان حکمی ثابت نمودیم. و اگر از باب شکر نعمت حقّ و اظهار آن گفته شود که تاکنون چنین رساله ای در این باب از متقّمین و متأخّرين ننوشته اند، گراف گفته نشده و خلاف واقع نخواهد بود.

اعتذار

برادران دینی که از علم و عرفان بهره و نصیب ندارند بدانند که هرچند این رساله برحسب مصلحتی به زبان پارسی نوشته گردید، لیکن برای استفاده طلاب علوم و محقّقین از اهل فکر فراهم آمد؛ و هرگاه مردم عوام بهره ای از آن نبرند، عذر من این است که مطالب غامضه علمی را بیش از این نمی توان آشکار نمود، و ساده تر از این حدّ را گنجایش نیست. و دیگر آنکه ادله نقلیه بر ثبوت رجعت را از آیات کثیره قرآنیّه و اخبار معتبره و اجماع محقّق از شیعه نقل و عنوان نکردیم، زیرا که مقصود اختصار و ذکر اهم امور که دفع شبهات است بوده، و هر که بخواهد رجوع به مثل بحار و حقّ الیقین مرحوم مجلسی و علم الیقین مرحوم علامه فیض نماید، که آیات و اخبار در آن کتب ذکر شده است.

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً وصلى الله على سيد الأولين
والآخرين و اشرف المقربين أول الأوائل فى البدايات و نتيجة الأواخر فى
النهايات سيدنا محمد الدر اليتيم من نسل ابراهيم الخليل وآله وعترته مصابيح
الهدى و ائمة الورى.

وقد فرغ مؤلفه الأحقر المشرف بالانتساب إلى اهل بيت النبوة والسفارة،
ابوالحسن الحسينى القزوينى ، وَفَّقَهُ اللَّهُ للعمل فى يومه لغده قبل ان يخرج الامر من يده
فى شوال من السنة الهجرية ١٣٥٣.

در بیان تجلیه

و تخلیه و تحلیه و فناء

در بیان تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء

بدان که قوه عملیه در نفس انسانی، که کارفرمای بدن جسمانی است، در رسیدن به اوج سعادت و کمال ناچار است که مراتب چهارگانه‌ای را، که خواهیم شرح داد، به سیر و حرکت معنویه عبور نموده، تا از حسیض نقص حیوانیت به ذروه علیای انسانیت نائل و برخوردار شود:

مرتبه اولی، که او را تجلیه خوانند، آن است که نفس قوی و اعضای بدن را به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد نموده، که اطاعت اوامر و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید، تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود؛ و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد.

و برای حصول این مرتبه، علم فقه، بر طبق طریقه حقه جعفریه، کافی و به نحو اکمل عهده دار این امر است.

مرتبه ثانی، که آن را تخلیه نامند، آن است که نفس به مضار و مفسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خویهای پلید آگاهی یابد و به تدریج در عواقب وخیم آنها در دنیا و عقبی^۱، بر طبق دساتیر مقرر در فن علم اخلاق، آن صفات ناپسند را از خود دور و محو نماید، همچون کبر و حسد و حرص و شهوت و بدبینی به خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که در کتب اخلاق ثبت است.

و این کار در معالجات روحانی و طب الهی همچون خوردن مسهلات و داروهاست برای رفع اخلاط فاسده در معالجه جسمانی و طب طبیعی.

مرتبه نائمه، که آن را تحلیه نامند، آن بود که پس از حصول تخلیه و رفع موانع، خود را به زیور اخلاق نیک و خویهای پسندیده، که در نظام اجتماع و فرد تأثیر بسزا و عمیق دارند، آراسته کند. و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنوی است، که تا این معنی حاصل و متحقق نشود آدمی در باطن آلوده و نجس خواهد بود، هرچند که ظاهر بدن محکوم به پاکی ظاهری است. و این کار در طب روحی و معالجه نفس مانند خوردن غذا و استعمال دوی مقوی است که برای تولید نیرو و قوت در بدن در طب جسمانی به کار می‌برند.

و پس از حصول و تحقق مراتب سه گانه فوق، از برکت صفا و پاکی روح، در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد؛ که تولید آن از مجاز و ب شدن قهری است به عالم حقیقت، و سرد شدن از عالم مجازی، که عرصه ناپایدار ممکنات است؛ و رفته رفته محبت شدت نماید، و اشتعال و افروختگی عجیب در روح عیان گردد، و از خود بی خود و بی خبر شود.

و این مقام را، که مرتبه چهارم از کمال قوه عملیه است، فناء گویند.

و مقام فناء فی الله سه درجه دارد:

درجه اولی فناء در افعال است که در نظر عارف سالک، جمله مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل، از مجرد و مادی، و قوای طبیعی و ارادیته بیهوده و بی اثر شود. و مؤثری، غیر از حق و نفوذ اراده و قدرت حق، در کائنات نبیند، و عوامل این عالم را محو و ناچیز در حیطه قدرت نامتناهی الهی شهود نماید.

و در این حال یأس تمام از همه خلق و رجای تام به حق پیدا شود. و حقیقت آیه کریمه *وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* را به عین شهود، بدون شائبه پندار و خیال، عیان ببیند، و لسان حال او مترنم به مقال ذکر *لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ* گردد.

و در این مقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه‌ای ضعیف در نظر حقیقت بین او یکی شود. و این درجه را **مخو گویند**.

درجه نانه فناء در صفات حق است.

بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات، که هریک در حدّ خود تعینی و نامی دارند، مانند ملک و فلک و انسان و حیوان و اشجار و معادن، که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و تعدّد و غیریت متصوّر و مشهود هستند، در نظر عارف الهی یکی شوند؛ یعنی همه، از عرش اعلای تجرّد تا مرکز خاک، به صورت نگارستانی مشاهده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن، عکس علم و قدرت و حیات و رحمت و نقش لطف و مهر و محبت الهی و عنایت یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است.

در این نظر برّ به بحر، و دریاها و خشکیها، افلاک و خاک، عالی و دانی، همه به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود. و همه با یک نغمه و به یک صدای موزون، خبر از عظمت عالم ربوبی دهند.

و در این مقام به حقیقت توحید و کلمه طیبه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ متحقّق شود؛ یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند، و در غیر حق، ظلّ و عکس صفات کمال را ندارد. و این مقام را طمس خوانند.

درجه نانه مقام فناء در ذات است که فناء در احدیت گویند.

و در این مقام همگی اسماء و صفات، از صفات لطف همچون رحمن و رحیم و رازق و منعم، و صفات قهر مانند قهار و منتقم، را مستهلک در غیب ذات احدیت نماید. و بجز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او باقی و منظور نماند، حتی اختلاف مظاهر، همچون جبرئیل و غزایل، و موسی و فرعون، از چشم حقیقت بین صاحب این مقام مرتفع شود. مهر و خشم حق، بسط و قبض، عطاء و منع وی، بهشت و دوزخ، برای او یکی گردد. صحت و مرض، فقر و

غناء، عزّت و ذلّت، برابر شود. در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیک سروده، که گفته:

گر وعده دوزخ است و یا خلد غم مدار

بیرون نمی‌برند ترا از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت، که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و ممدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است، همین مقام شامخ فنای در ذات است.

و این مقام را محقق خوانند، که بکلی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته، توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است.

در این مرتبه، که آخرین منازل و سفر إلى الله — جلّت عظمت — بود، به لسان حقیقت گوید: یا هویا من لیس الا هو.

و چون طالب حقّ به این مقام رسید از هویت او و هویت همه ممکنات چیزی نماند، بلکه همگی در تجلّی حقیقت حقّ متلاشی و مضمحل شده‌اند. لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

سخن در حرکت

جوهریّه و تحولات ذاتیّه



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

سخن در حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه

بدان که این مطلب بسیار نفیس و پرفائده و از مهمات علم الهی است و معرفت به آن مفتاح بسیاری از حقایق حکمیه است، و ماقبل از شروع در مقصد دو مقدمه تمهید و ذکر می کنیم.

مقدمه اولی

بدان که موجود ممکن بر دو قسم است: جوهر و عرض. جوهر آن را گویند که قائم به ذات خود باشد، یعنی به نفس خود یکمرتبه از نفس الامر و عالم هستی محسوب و به شمار آید، و هستی او از فروع و شؤون هستی دیگر نباشد؛ مانند جسم طبیعی، و جوهر نفس، و جوهر عقل.

و عرض آن را گویند که قائم به غیر است، یعنی استقلال در وجود ندارد، و جاعل و مبدع او ناچار وجود او را در موجود دیگر بایست ایجاد نماید، و لامحاله از صفات و شؤون آن موجود دیگر خواهد بود؛ خواه عرض محسوس باشد، مثل سفیدی و سیاهی و طعم و بو و نرمی و درشتی و هکذا، یا عرض غیر محسوس باشد، چون علم، اگر علم را عرض بدانیم، و بلکه مثل شجاعت و سخاوت و فرح و حزن و سایر اعراض نفسانیه؛ و چون عرض، به طوری که بیان شد، تابع وجود جوهر است و از خود به هیچ وجه در وجود استقلال ندارد، پس در قوت و ضعف نیز تابع قوت و ضعف جوهری است که محلّ اوست، مثلاً قوت و کمال بوی سیب و

شیرینی آن تابع قوت صورت نوعیه جوهریه است که حقیقت سبب است، و همچنین هرگاه بوی و طعم سبب کامل و تمام نیست برای این است که هنوز سبب به خوبی نرسیده، یعنی صورت جوهریه او قوت نگرفته و به کمال جوهری خود نرسیده است. و هم در سکون و قرار یا حرکت و جنبش، عرض تابع جوهر است. به این بیان که هرگاه جسم در عرض متحرک است و تدریجاً از نقص به کمال در یکی از اوصاف عرضیه خود می رود، باید گفت که در جوهر ذات هم متحرک است، و به هر حدی از درجات صورت جوهریه نوعیه خود که می رسد مطابق آن به حدی و درجه ای از درجات عرض و صفت خود واصل می گردد؛ و هرگاه جوهر در یکی از صفات خود قرار دارد و متحرک در مراتب آن صفت نیست، معلوم می شود که در ذات جوهری خود هم ساکن و غیرمتحرک است؛ و توضیح این مطلب به نحو اتم در مقامی که نتیجه مقدمات را بیان می کنیم خواهد آمد. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْعَزِيزُ.**

و بایست متوجه بود که این سخن در اعراض ذاتیه طبعیه جوهر است؛ مثل رنگ سرخ در گل، و بوی سبب در سیب مثلاً. یعنی قانون تبعیت عرض نسبت به جوهر در آن اعراضی است که منبعث از حاق جوهر و ذات اوست، نه در اعراض غریبه، که از علت خارجی در جسم تحقق می یابد؛ مانند رنگی که به جسم از خارج برسد، یا حرارت آب که به واسطه مجاورت آتش موجود شود. زیرا که چنین اعراض که به سبب خارج محقق شود تابع علت خارجی خود هستند، از قوت و ضعف آن و مدت تأثیر آن، چنانکه واضح و هویداست.

مقدمه ثانیه

در این است که حرکت، مطابق تعریف صحیح، عبارت است از خروج شیء از قوه در امری به فعل تدریجاً. بیان آن اینکه حدوث امری در عالم تصور به دو قسم ممکن است:

یکی آنکه آن امر دفعهً بدون لحاظ مدت و زمانی حادث شود، و چنین امری را آنی الوجود گویند؛ مثل حدوث موازات بین دو خط که موازات باهم نداشتند و متمایل به موازات می‌شوند، زیرا که هرچند به هم متدرجاً نزدیک می‌شوند ولی این تمایل مقدمهً موازات است نه حقیقت موازات، و موازات در آخرین مرحله به‌تمامه دفعهً متحقق می‌شود.

دوم آنکه امری حادث شود بتدریج. یعنی هرگاه آن امر حادث را از ابتدای ظهور وجود او تا آخر تکامل وجود مثل خطی فرض نمائیم که امتداد در جهت طول دارد، منقسم خواهد شد به اجزای فرضیه که هر جزء آن در آنی وجود یافته و مجموع آن اجزاء در مقداری از زمان معین متحقق شود؛ مثل رنگ سرخ در سیب، که از ابتدای مراتب سرخی شروع به حدوث نموده تا برسد به نهایت آن رنگ، از مبدأ تا منتهی، افرادی از ماهیت رنگ سرخ موجود می‌شوند که هریک از آن افراد در یک آن زیاده‌تر وجود ندارند و در آن دیگر معدوم می‌شود و جزء دیگر موجود می‌گردد. پس حرکت خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی به سوی وجدان آن کمال به‌نحو تدریج، و وجود هر جزئی بعد از جزء دیگر. و به تعبیر دیگر هر مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، مثل مقوله کیف، دو فرد برای او تصور دارد: یکی فرد آنی که دفعهً متحقق شود؛ و دیگر فرد زمانی که متدرجاً موجود گردد، و این وجود تدریجی را حرکت گویند. بعد از تمهید دو مقدمه حال گوئیم:

حرکت در مقولات چهارگانه، که آیین و کیف و وضع و کم باشند، مورد قبول و اتفاق همه حکماء است و ذکر و تمثیل آنها لازم نیست. سخن در حرکت در جوهر و ذات متحرک است، که آیات اثبات که به‌حسب برهان عقلی انتقال و حرکت در صورت نوعیه جوهریه که او را طبیعت خوانند، که هر در آنی متحرک فردی از جوهر وجود و ذات خود را واجد گردد و در آن دیگر وجود دیگری پیدا کند، غیر وجود اول.

شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا، که رئیس حکمای مشائین است در اسلام، انکار حرکت جوهریه را نموده و به شدت نفی این امر را می نماید؛ و بعضی هم بعد از شیخ از اتباع او انکار حرکت در جوهر را نموده اند، که از آنهاست مرحوم حکیم ماهر مولیٰ عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد و غیره.

و مرحوم صدر اعظم الحکماء محمد شیرازی، صاحب اسفار، اثبات این معنی را به نحو اکمل فرموده و تأسیس برهان برطبق آن نموده، و مدعی است که اوائل، حکمای قبل از دوره اسلام به طور رمز، اشارت به این معنی نموده اند، و بالجمله در دوره اسلامی از بزرگان علم و تحقیق کسی مثل ایشان تشدید و تحکیم این مطلب مهم را نکرده است.

و قبل از ذکر برهان بر اثبات آن، بدان که صورت نوعیه در اجسام عبارت است از حقیقتی در جسم که آثار مخصوصه آن جسم مستند به آن صورت است. زیرا که بدون شک هر جسمی را آثار و اعراض خاصی است که در جسم دیگر نیست؛ مانند خواص مختلفه انواع احجار و سنگهای پرقیمت، و خواص انواع ادویه، و اختلاف احوال انواع حیوان؛ و همین صورت نوعیه جوهریه اصل حقیقت هر چیزی است، و تمیز و جدائی انواع از یکدیگر به همین صورت نوعیه است که او را طبیعت هم می نامند؛ و مقصود از حرکت در جوهر این است که اجسام، خواه عنصریه خواه فلکیه، در این صورت نوعیه متحرک هستند، و یک حدّ از این صورت زیاده بر یک آن در ماده جسمانیّه باقی و ثابت نیست و همیشه در تبدل است.

و چون جوهر شیء در تبدل و تغیر است، اعراض و اوصاف وی هم، که بعد از مرتبه ذات او هستند، در تبدل و تغیر می باشند. و صاحب این قول عقیده دارد که نفوس ناطقه بشریه نیز که به منزله صور نوعیه اجساد و ابدان خود هستند حرکت جوهری و تغیر ذاتی دارند، و می گوید: نفس ناطقه در ابتدای فیضان بر بدن بسیار ضعیف و ناتوان باشد و به اشتداد جوهری ذات او در حرکت و تبدل

جوهری است تا به مرتبهٔ نهایت قوت برسد، و به همین علت صفات و افعال و احوال طفل در ابتداء بسیار ضعیف است و به اشتداد جوهر ذات نفس، احوال و صفات او نیز اشتداد یافته رفته رفته قوت گیرند.

و نهایت تعجب و حیرت از شیخ الرئیس ابن سیناست که می گوید: نفس ناطقهٔ یک فرد عالم متبحر حکیم در سن هفتاد سال مثلاً، از حیث درجهٔ وجود، مطابق با زمانی است که این مرد شیرخوار بوده است، فقط تفاوت بین دو حال را به پیدایش اعراض و صفات کمالیه می داند که در ابتداء نبودند و در سن کمال به تحصیل و اکتساب حاصل گردیده اند، بدون اینکه کوچکترین تفاوتی در جوهر ذات نفس حاصل بشود. و این قول مخالف با وجدان صریح هر عاقلی است که مراجعه به ذات خود نماید.

حال مقتضی است که برهان بر ثبوت حرکت جوهریه را ذکر نمایم بعونه تعالی. و چون براهین بر ثبوت این معنی و مؤدات آن بسیار است، ما در این رساله دو برهان انتخاب نموده به بیان مخصوص به خود نگارنده می نگاریم.

برهان اول

این است که در سابق معلوم شد که اعراض عارضه به جسم، مثل کیف و کم و وضع و غیر آن، که ذاتی هر جسمی است، منبعث از حاقّ جوهر و صورت نوعیهٔ آن جسم است، و در حقیقت تولید عوارض و صفات جسم از صورت طبیعیهٔ جوهریه است.

حال گوئیم ممکن نیست که علت مؤثره در وجود معلول با همهٔ جهات علیّت باقی و ثابت باشد و معلول زوال یابد و تغییر کند، بلکه هرگاه معلول تبدل یافت بدیهی است که علت مؤثره هم تبدل یافته است. مثلاً هرگاه فرض نماییم رنگ طبیعی سیب در حدّ معینی مثل درجهٔ اول آن رنگ از طبیعت جوهریه جسم تولید شد و طبیعت جوهریه علت تحقق رنگ در درجهٔ یک گردید، بعد رنگ که

اثر طبیعت جوهریه است باذن الله تعالی و تقدیره حرکت نمود به سمت کمال و تغییر نمود و به درجه دوم رنگ سرخی تحوّل یافت، ناچار بایست قبول کرد که طبیعت جوهریه هم در وجود جوهری خود تحوّل به وجود قویتر یافته، او هم حرکت به کمال ذاتی خود نموده است، بلکه تحوّل و تغیر علت از حدّ اول به حدّ دوم باعث تحوّل رنگ گردیده است؛ و هرگاه خلاف این سخن گفته شود، یعنی بگوئیم که علت به حال خود باقی است و مع هذا التأثير در رنگ تغییر کرده و حدّ دوم را به وجود آورده است، لازم می آید که معلول بدون علت تحقق یابد؛ زیرا که آنچه معلول و اثر علت بود، درجه اول بود و اگر همان طبیعت به حال خود می بود رنگ هم در درجه اول باقی می ماند، و مفروض این است که رنگ و عرض تبدّل یافته است.

و ملخص کلام آنکه برای عرض مثل رنگ درجاتی است و مراتبی است مختلفه از ابتدای ظهور آن تا نهایت کمال، و هریک از این مراتب دارای خصوصیت ممتازهای هستند غیر خصوصیت حدّ دیگر، و هرکدام از این مراتب اعراض مثل رنگ، با خصوصیت ممتاز از طبیعت جوهریه تولید و صادر می شوند؛ پس ناچار مطابق درجات عرض بایست درجاتی هم در وجود جوهری طبیعت که مصدر است قائل شویم که هر حدّی خاص از حدود عرض از حدّی از حدود جوهر صادر شود، و همین طور که به حرکت و جنبش، عرض سیر به کمال می کند و در هر حدّی زیاده بریک آن قرار ندارد طبیعت جوهریه نیز به حرکت و سیر، حدود خود را طی نموده و در هر حدّی از حدود جوهری خود بیش از یک آن ثابت نیست و به حدّ دیگر متحوّل می شود.

این است برهان محکم بر حرکت جوهریه در طبایع عالم کون و فساد و در نفوس متعلقه به ابدان طبیعیّه. و بالجمله عالم جسمانی سرتاسر در تغیر و حرکت و سیر به مقصدی است که قافله سالار این سفر طبیعی، طبایع جوهریه و نفوس می باشند.

و محصل کلام آنکه عقل صریح حکم می کند که علت متغیر متغیر است و علت ثابت ثابت، و هرگز نمی توان متغیرات را به حیثیت تغیر و تحوّل مستند به علت ثابت از لحاظ ثبوت و استقرار نمود.

اعضال و حل*

هرگاه کسی بخواهد انکار حرکت جوهریه را بنماید و محذور استناد اعراض متغیره را به طبیعت ثابت به حرکت رفع کند و چنین گوید که نهایت حکم عقل این بود که لازم است متغیر و متحرک معلول و مستند به علت متغیر باشد و زائد بر این، عقل حکمی و اقتضائی ندارد، و ما می توانیم این قاعده عقلیه را رعایت و حفظ نموده از راه دیگر، بدون اینکه ملتزم و قائل به حرکت جوهریه در طبیعت بشویم.

و بیان مشروح آن راه دیگر و طریق آخر این است که: متحرک به طرف هر مقصدی، از ابتدای شروع به جنبش، و حرکت، هرچه حرکت کند در هر مرحله به مقصد نزدیکتر می شود، ولیکن این قرب و نزدیکی به مقصد هم متغیر و دارای مراتب متفاوت است. چنانکه بدیهی است متحرک به مقصدی که در آخر سه فرسخ است، همین که یک فرسخ طی مسافت نمود مقداری قرب به نقطه مقصود پیدا می کند، و بعد از قطع دو فرسخ از مسافت قرب او به مقصد زیادتر می شود. پس چون مراتب قرب متغیر است طبیعت هم به کمک قرب مخصوص به حدی مصدر آن حد می شود. و اینکه در آن حال مصدر حد بعد نمی شود برای این است که هنوز قرب به حد بعد، که جزء علت است، فراهم نیست.

پس علت تجدد عرض، مثل رنگ و طعم، تجدد و تغیر جوهر طبیعت نیست، بلکه علت تجدد و تعاقب درجات عرض تجدد و تفاوت و تعاقب مراتب قرب به مقصد متحرک است. و تا این احتمال باقی است اثبات حرکت جوهریه را به برهان مذکور نتوان نمود، و برهان ناتمام خواهد بود.

جواب از این شبهه موقوف است بر تمهید مقدمه دقیق که در موارد بسیاری از مباحث علم الهی نافع و به کار برده شده است. لهذا گوئیم علت، که سبب وجود معلول است، بر دو قسم است:

اول علت فاعلیه که علت موجد هم گویند. و تفسیر آن این است که هر موجودی که ترشح از موجود دیگر نمود به منزله سایه و پرتو او شد. موجود اول را معلول و دوم را علت مؤثره و فاعلیه و موجد خوانند؛ مانند آتش برای حرارت و احتراق، و حرکت ید برای حرکت مفتاح.

قسم دوم علت معده است که او را در ایجاد و تکوین دخلی نیست، بلکه اثر او همین است که ماده را برای فراگرفتن اثر از فاعل و موجد نزدیک به فاعل می‌کند؛ مانند خشکی هیزم برای قبول احتراق از آتش، و مانند رحم برای اینکه نطفه را مهیا نماید از برای گرفتن صورت انسانیت از بخشنده صورت — جلّ ذکره — . پس علت معده کمک معلول است در قبول فیض، نه اینکه کمک علت فاعلیه است در اعطای فیض. و بین این دو مطلب فرق عظیمی است که نباید بر فطن پوشیده بماند.

حال گوئیم که درجات مختلفه قرب و نزدیکی به مقصد و متحرک از قسم علت معده به شمار می‌رود؛ یعنی هر حدی از حدود در حرکت مهیا می‌کند موضوع را برای حد لاحق، که تا حد اول را واجد نشود قابل و مهیا برای صدور حد دوم نخواهد بود. پس تغیرات و تبدلات مراتب قرب تأثیری در اختلاف اقتضای طبیعت جوهریه در صدور درجات مختلفه عرض ندارد، بلکه تأثیر در اختلاف مراتب قبول موضوع دارد. در نتیجه محذور استناد متغیرالطبیعه ثابت باقی ماند و چاره‌ای جز حرکت جوهریه در رفع محذور نیست. در این مرحله تأمل و تدبّر کافی لازم است، چون بسیار دقیق و عمیق است.

برهان دوم

برای اثبات حرکت جوهریه آن است که ما در مقدمه این مبحث بیان

کردیم که عرض در وجود و شُؤن وجود خود تابع محض جوهر است، و به هیچ وجه استقلال و انفراد در وجود برای عرض متصور نیست، و هرگاه توهم این بشود که در امری استقلال در او راه یابد، یعنی بدون ارتباط به موضوع حکمی را برای وی تصور نمائیم، از حقیقت عرضیت خارج و انقلاب در ماهیت در وی لازم آید، و این خود به بداهت عقل محال است.

پس گوئیم: یکی از شُؤن وجود عرض سکون و حرکت است، و این دو حکم راجع به وجود عرض است. مثل اینکه گوئیم لون ثابت و لون متغیر، و طعم ثابت و طعم متغیر. و بنابر انکار و نفی حرکت جوهریه، لازم آید که در صورت حرکت جسم در کیف یا کم یا وضع یا مقوله آین، کیفیت یا کمیت جسم مثلاً، در حال تبدل و تغیر، از موضوع که جسم است جدا شوند و در این حکم، یعنی خروج از قوه به فعل تدریجاً، مستقل باشند. و این نحو وجود تدریجی برای کیف و کم، با قطع نظر از موضوع، ثابت باشد و بالضرورة لازم آید که از ماهیت عرضیه خود خارج و منقلب به جوهر شوند. و این بالضرورة محال است. ولیکن بنابر قول به حرکت جوهریه، حرکت عرض و تغیر آن از شُؤن حرکت موضوع که جوهر است خواهد بود، و قانون عرضیت که تابعیت محض است محفوظ خواهد بود. و هوالمطلوب.

عقد و حلّ

بدان که عمده نظر شیخ الرئیس و اتباع او در نفی حرکت جوهریه اشکال در بقای موضوع است، که در هر حرکتی بقای موضوع عقلاً لازم است، و عقیده شیخ این است که در حرکت جوهریه موضوع باقی در احوال مختلفه تصور ندارد. توضیح اشکال آنکه در هر حرکتی ناچار از امور ششگانه است:

اول مبدأ و آغاز حرکت.

دوم انجام و منتهای حرکت.

سوم محرک که سبب تحریک است.
 چهارم مافیه الحركه، یعنی مسافتی که متحرک حدود آن را به حرکت قطع نماید.
 پنجم مالا جله الحركه، یعنی چیزی که حرکت برای او و به داعی او وقوع یابد.

ششم متحرک، یعنی ذات موصوف به حرکت که از حالی به حالی انتقال یابد، و این را موضوع حرکت گویند. و بالضروره باید موضوع حرکت در جمیع انواع حرکات باقی و محفوظ باشد؛ زیرا که هرگاه موضوع باقی نماند و معدوم شود نمی توان گفت که شیء واحد از قوه به فعل در امری خارج شده است، بلکه باید گفت موضوعی بود و معدوم شد، و موضوع دیگر به وجود جداگانه موجود شد. و این مطلب نهایت وضوح را دارد و حاجتی به بسط و توضیح ندارد.

بعد از اینکه معلوم شد که بقای موضوع متحرک در حرکت لازم است، حال گوئیم: در انواع حرکات چهارگانه، که حرکت در کیف و کم و وضع و این که مکان است، موضوع جوهر است و در اعراض چهارگانه متبذل و متغیر می شود. مثل اینکه آب وقتی که حرکت نمود از برودت به حرارت گرم شد، در هر دو حال، چه برودت و چه حرارت، جوهر آب محفوظ است و در صفت خود تغییر کرده است؛ پس موضوع حرکت در حرکات عرضیه محفوظ و باقی است. ولیکن در حرکت جوهریه، چون ذات و حقیقت شیء متبذل می شود، موضوع قهراً باقی نمی ماند و ذات شیء در تبذل خود باقی نمی ماند؛ پس حرکت در جوهر عقلاً معقول و جائز نیست.

این حاصل اشکال شیخ بود در قول به حرکت جوهریه.
 و مرحوم حکیم لاهیجی، که در حکمت مشرب و روش مشائیین را دارد، در کتاب گوهر مراد فارسی خود تقریر اشکال را به این عبارت که نقل می کنم فرموده. و عبارت آن مرحوم این است:

«حرکت در مقولهٔ جوهر ممکن نیست، به سبب آنکه جوهر ذاتی جسمی است و حرکت در ذاتیات جائز نیست، چه تمامیت شیء به ذاتیات است. پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد آن شیء آن شیء نخواهد بود، و چون آن شیء آن شیء نباشد صادق نیست که آن شیء به سوی ذاتی خود حرکت کرده باشد.»

و جواب از این سخن آنکه در حرکت جوهریه، شیء حرکت می کند از حدّی از جوهریه سوی حدّ دیگر آن، و تمام حدود که در حرکت جسم طی می نماید از مراتب جوهریه به شمار می روند، نه اینکه از جوهریه منتقل می شود به حقیقت دیگر که جوهر نیست تا لازم آید که ذاتی شیء او را حاصل نباشد و موضوع منقلب شود از جوهریه به حقیقتی که ضدّ جوهریه است. و از شخص بارع در فنّ این سخنان بسیار عجیب است.

و اما جواب از کلام شیخ، هرچند از ردّ کلام لاهیجی معلوم شد، لیکن تفصیل مطلب در جواب شیخ این است که در حرکت جوهریه، هرچند درجات و مراتب صورت جوهریه متصل در تبدّل و تغیر می باشد و هر حدّ و مرتبه از صورت جوهریه زیاده بر یک آن بقاء ندارند، لیکن قدر جامع بین همهٔ مراتب صورت در حول حرکت محفوظ و باقی است. و مراد از قدر جامع سنخ وجود صورت است، که عرض وجودی دارد و شخصیت وسیع دارد که با همهٔ تفاوت مراتب شخصیت آن وجود محفوظ است.

پس هرچند تبدّلات و تغیرات مراتب و درجات صورت جوهریه باقی نیست، ولی آن حقیقتی که این مراتب مختلفه حدود و ظهورات آن حقیقت هستند باقی است از ابتدای حرکت تا نهایت آن. مثلاً یک فرد از انسان از اوّل تولّد و شیرخوارگی تا سنّ شصت سال برسد در دورهٔ عمر خود اطوار مختلفه را سیر نموده و در هر طوری از آن اطوار اسم خاصّ و احکام مخصوص و آثار خاصّه دارد، از رضیع بودن و صباوت و ترعرع که قریب به بلوغ است و جوانی و کهولت و پیری، و تمام

این مراتب را شخص به حرکت جوهریه و تطورات ذاتیه به آخر می‌رساند. مع هذا حقیقت شخصیه او تغییر نمی‌کند و در همه این مراتب همان شخص اول باقی است، برای اینکه شخصیت یک فرد جامع همه این اطوار است. و لهذا چون ذات و حقیقت او محفوظ است هرگاه در جوانی جنایتی، مثل قتل نفس، از او صادر شود و در پیری ورثه مقتول بر او دست یابند او را قصاص می‌نمایند، و نمی‌تواند بگوید قاتل شخص جوان بود و من فعلاً پیر شده‌ام و شخص عوض شده است. هرگز این عذر را نمی‌پذیرند و نباید هم پذیرفت.

پس، بحمدالله، اشکال عدم بقای موضوع در حرکات جوهریه مندفع شد.

بیان اتحاد عاقل به معقول



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

بیان اتحاد عاقل به معقول

این مطلب، که اتحاد عاقل به معقول است، یکی از مطالب بسیار مهم فنّ اعلیٰ، یعنی علم الهی و مافوق الطبیعه، می باشد، که خیلی دانا یان مثل شیخ الرئیس ابن سینا نیز قصور از درک آن داشته و از همین جهت انکار بلیغ بر قائلین آن داشته اند. از متأخرین، حکیم سبزواری، با اینکه بارع در فنّ است، در فهم آن و تمامیت برهان بر آن اضطراب در کلمات خود نمودار کرده. ابتکار این موضوع و تصحیح علمی آن را قبل از اسلام از مردی به نام فرفور یوس، که بزرگترین شاگردان صاحب اثولوجیا ارسطو است، می دانند. و در دوره اسلام، صدرالمتألهین شیرازی عقیده بر این دارد که افاضه و الهام این مطلب بر او شده است. و چنین می نماید که پیش از او کسی از محققین به غور این امر نرسیده است. لکن حقّ این است که مسأله اتحاد عاقل به معقول در کتب عرفان، مثل مصباح الانس و نظیر آن، مورد توجه بوده است و هم در بعضی اشعار جلال الدین بلخی اشارتی در این باب دارد، بلکه صریحاً در آن مندرج است. بلی بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان در باب اتحاد عاقل و معقول از خصائص مرحوم صدرالمتألهین است. و ناچار قبل از ذکر برهان بر مقصود، تصویر اتحاد عاقل به معقول را بنمائیم و توضیحاتی در اطراف آن ذکر کنیم. و تمام این امور را در سه فصل بیان کنیم.

فصل اول

باید دانست که مراد از معقول آن امری است که مورد ادراک عقلی قرار گرفته است، مثل تعقل و ادراک حقیقت انسان، یا تعقل حقیقت حیوان. لیکن حقیقتی که ادراک عقلی تعلق به آن دارد معقول بالعرض است نه معقول بالذات. زیرا که معقول بالذات آن است که موجود به وجود عقلی باشد و وجودی غیر این وجود نداشته باشد، چنانکه توضیح آن در فصل دیگر خواهد آمد. و در این مقام همتقدرباید دانست که مراد از اتحاد عاقل به معقول بالعرض نیست، که اشیاى خارجه از عالم نفس و بیرون از صُغْع قوه عاقله می باشند. زیرا که هیچ عاقلی نمی گوید که جوهر عاقل با انسان و فلک و ملک و حیوان، که در خارج از نفس وجود دارند، یکی می باشند، و این در نهایت ظهور است. بلکه مراد اتحاد عاقل به چیزی است که در صقع وجود نفس وجود دارد و اعتبار وجود و هستی او در خارج از عالم نفس نیست و آن معقول بالذات است.

فصل دوم

در بیان تشریح حقیقت معقول بالذات

بدان که نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می باشند محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقایق که آن صورت با حقایق خارجه در ماهیت یکی باشند و در وجود و هستی مغایر و مخالف. و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند. و اشیاى خارجه به توسط آن صورت معلوم نفس و حاضر در عالم نفس هستند و بدون توسط آن صورت ربطی و اتصالی به نفس ندارند. ولیکن آن صورت علمیه معقول به خودی خود، بدون واسطه چیز دیگر، در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد. و از این جهت است که گویند صورت علمیه، که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس؛ یعنی هرگز اضافه و اتصال

آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه و اتصال آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زائل شود وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد، نه اینکه خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد. خلاصه چنین صورتی که از اشیای خارجیه منعکس به جوهر نفس می شود و منشأ انکشاف و معلومیت آنها می گردد همان معقول بالذات است که در فصل اول اشاره کردیم.

فصل سوم

در اقسام اتحاد بین دوشی و تصور آن

بدان که اتحاد چیزی با چیز دیگر سه قسم است. دو قسم آن ممکن و یک قسم دیگر محال و ممتنع است.

قسم اول اتحاد معانی و مفاهیم مختلفه در موجودیت و هستی است؛ به این معنی که دو شیء یا چند شیء که از حیث معنی و تصور باهم فرق دارند در مقام هستی و تحقق به یک وجود و تحقق موجود باشند و تفاوت آنها فقط از لحاظ تصور باشد که هریک را بتوان جدا از دیگری تصور کرد. و این قسم از اتحاد ممکن و وقوع هم دارد. مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع، که به یک وجود موجودند و تفاوت در معنی و مفهوم دارند؛ همچون معنی حیوان و ناطق، که در مقام وجود یک وجود دارند، که آن وجود انسان است، و در معنی از هم جدا می باشند؛ و مثل صفات کمالیه حضرت حق — جلّت اسمائه — که عین ذات باری تعالی می باشند، مثل علم و قدرت و حیات، که از لحاظ مفهوم مختلف ولی همه موجود به یک وجود احدی الهی هستند، که می توانیم بگوئیم باری تعالی عین علم و عین قدرت و حیات می باشد.

قسم دوم اتحاد دوشی موجود که در عرض هم واقع هستند؛ مثل اتحاد زید و عمرو، یا اتحاد نار و ماء، و نظیر این اشیاء. و بدیهی است که این قسم از اتحاد محال است و بیان لازم ندارد، چنانکه شیخ الرئیس در ابطال آن اطاله کلام قائل شده و در اشارات توضیح بدیهی را فرموده است.

قسم سوم اتحاد دو امر که در طول هم قرار دارند؛ به این معنی که یکی ناقص در هستی، و آن دیگر صورت کمالیه آن ناقص است که به واسطه آن استکمال بیابد و رفع نقص از او بشود و از قوه به فعل خارج گردد، مثل اینکه طفل جوان شود و جاهل عالم گردد و عاجز توانا و قادر شود، خلاصه آنچه را که استکمال و ترقی گویند از قسم سوم است. و این قسم هم ممکن و وجود خارجی دارد. و بدان که اتحاد عاقل به معقول از این قسم است، چنانکه معلوم خواهد شد. بعد از تمهید مطالب گذشته گوئیم:

حقّ در این مسأله با کسانی است که اتحاد عاقل به معقول را در تعقل حقایق اشیاء قائل هستند. و برهان بر آن این است که عاقل و معقول دو امر اضافی و به عبارت دیگر، متضایفین هستند. یعنی هریک از مفهوم عاقل و معقول در وجود خارجی و وجود ذهنی باهم هستند. در خارج وجود عاقل با وجود معقول در یک درجه باید اعتبار بشوند و از هم تفکیک نمی شوند، در ذهن هم تصوّر معنی عاقل و معنی معقول در یک مرتبه و یک رتبه خواهند بود، و هرگاه عاقل بالفعل عاقل باشد معقول آن هم بالفعل معقول خواهد بود، و هرگاه عاقل بالقوه باشد معقول هم بالقوه خواهد بود؛ زیرا که تضایف برابری دوطرف اضافه را اقتضا کند، و این بسیار واضح است.

پس هرگاه نفس، مطابق حکم فصل دوم، در تعقل حقیقی صورت علمیه را که معقول بالذات است در خود پدید آورد، بدون شک علم و معقول او بالفعل معقول است، و نورانیت و درخشندگی علم از قوه به فعل آمده است، و باید عاقل هم عاقل بالفعل باشد، چنانکه دانستی. و در این صورت اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد و از ذات عاقل جدا باشد، چنانکه هر عرضی از ذات معروض جداست، بضرورت عقل در مرتبه متأخره از وجود عاقل خواهد بود، زیرا که حکم عرض همین است، و ذات عاقل در مرتبه متقدمه بر معقول خواهد بود. آن وقت گوئیم عاقل بالقوه به چه سبب از قوه به فعل خارج شده و کدام سبب عاقلیت او را

فعلیت بخشید و با کدام چشم باطن معقول را نگرست.

و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند، او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند و جهت استکمال جوهری نفس بشمارند، گوئیم هرگز عرض، که مقام آن بعد از مقام جوهر است، مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود. زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می شود که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت خود تمام باشد، و سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند، پس عاقل در قوه عاقلیت باقی مانده است در صورتی که معقول همین عاقل معقول بالفعل است، و این محال است که یک طرف اضافه از قوه به فعل آمده باشد و طرف دیگر در همان حد سابق خود که قوه صرف بود باقی بماند، چنانکه قبلاً بیان کردیم. پس ناچار صورت معقوله را عرض و عارض به جوهر نفس نتوان دانست، بلکه بایست صورت معقوله را که معقول بالفعل است مرتبه کمال جوهریت عقلی نفس بدانیم که به همین صورت معقوله، عاقل بالقوه عاقل بالفعل گردد، و چشم بینش و دانش عقلی نفس خود صورت معقوله باشد. و اینجا است که عاقل عین معقول و عین عقل و تعقل است یعنی علم، که صورت عقلیه و معقول بالذات است، هم معقول است و هم چشم عقلی نفس است و هم حیثیت نوری ادراک است. پس مدرک و مدرک و ادراک یکی است، و این سخن در نهایت عظمت و متانت است.

و به همین بیان محقق گردد که انسان با مدرکات خود محشور شود. و نوری که در گوهر انسانیت است، از ذات او جدا نیست و بدانچه از بهایم جدا گردیده، همین معقولات اوست که با گوهر ذات انسان سرشته است و او را از بهایم در جوهر و گوهر جدا نموده است.

و تعجب از شیخ الرئیس است که اتحاد را منحصر در دو قسم اول نموده و متوجه به قسم سوم، که مبنای این کلام حقیقت انتظام است، نگردیده.

و هم عجیب از حکیم سبزواری حاج ملاهادی مرحوم دارم که برهان تضایف

را بر اتحاد عاقل به معقول ناتمام دانسته است، و هم تصویر مطلب را کماینی فرموده، با اینکه برهان تضایف به تقریری که کردیم در نهایت قوت و صحت و متانت است و به هیچ وجه مورد خدشه و نظر نیست.

خطابه

نفس نوری است مجرد از ماده و حیّ است به حیات معنویّه، چنانکه شیخ الإشراق نفس را نور اسفهد نامیده و عقل را نور قاهر خوانده است. و علم عقلانی هم نوری است مجرد، چنانکه در محلّ خود هم تجرّد نفس و هم تجرّد صورت معقوله و ادراک عقلی به برهان پیوسته است.

خلاصه چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند، وقتی که به هم برسند امتیاز و جدائی از بین آنها برود و هر دو یکی شوند، همچنانکه در دو نور حسی و ظاهری این مطلب هویدا است، که چون دو چراغ در یک مکان گذارند، جسم و ماده تا در آنجا که بوئی از ماده باقی است دو چیز جدا هستند، و به محض اینکه از چراغ و جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو را بنگریم محال است دوئیت و مغایرت بین دو شعاع تصوّر کنیم. و این سخنها عمق دیگری دارد که مجال و حال برای بیان آن باقی نیست. و بدانند که تحقیق این مطلب نفیس را به طوری که در این مختصر بیان شد در هیچ کتابی نخواهند یافت. والحمد لله علی انعامه وافضاله.

سخن در وحدت وجود



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی از این کلمه

به طوری که مطابق عقل و ذوق و شرع انور است

بدان که این کلمه در بین اهل عرفان و حکمت الهی بسیار شایع و متداول است و در اکثر کتب اهل معقول در مواردی مسطور می باشد. و در تفسیر آن چهار معنی متصور است به ترتیبی که خواهیم بیان نمود.

اول آنکه مراد از وحدت وحدت شخصیه باشد. و مقصود این باشد که حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود است، و برای وجود و مفهوم هستی مصداق دیگری نیست، و موجودات بسیار از سماء و ارض و جماد و نبات و حیوان و نفس و عقل، که در عالم امکان مشهود هستند، همه خیالات همان واجب الوجود می باشند و در واقع چیز دیگر نیستند؛ مانند آب دریا که به صورت موجهای گوناگون از بزرگ و کوچک و بلند و پست برمی آید و در حقیقت شخص آب دریا و موجهای آن یک حقیقت و یک فرد آب بیش نیست، بلی کثرت موجها و هم را به گمراهی و ضلال برده و انسان خیال می کند موج غیر از آب است.

این تفسیر غلط محض و بیهوده است؛ زیرا که علاوه بر اینکه این معنی منافی صریح شرع انور و کفر است و مرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است؛ مخالف با قواعد عقلیه است، و همه اوضاع مسلمة در علم

حکمت را، که علیّت حق و معلولیّت ممکنات و حاجت ممکن به واجب و سایر اوضاع علمی را، برهم ریخته و اساس خداپرستی و بندگی را منهدم می نماید؛ و هم مخالف با حسّ است، زیرا که به طور محسوس می دانیم و می بینیم که برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست، حتی در گیاه، اثر یک گیاه که سم است هلاک نمودن است و اثر گیاه دیگر تریاق و معالجه سم است، همین طور در معادن و انواع مختلفه حیوان و عجایب احوال مختلفه آنها، پس چطور شخص عاقل می تواند انکار کثرت وجودات را در واقع نماید و همه را یک شخص بداند.

دوم آنکه مراد از وحدت، «وحد سنخیه» است، نه وحدت شخصیه. به این بیان که مراتب وجودات، از واجب گرفته تا به ضعیف ترین ممکنات، مثل جسم و هیولی، در سنخ اصل «حقیقت وجود» متحد هستند و تفاوت در بزرگی درجه وجود و شؤون وجود، از علم و قدرت و حیات و کوچکی مرتبه، دارند و به شدت وضعف و نقص و کمال در بهره داشتن از سنخ وجود تمایز و جدائی از هم دارند. این معنی را در کتب حکمای الهیین، هم «اشتراک معنوی وجود» گویند، و هم وحدت سنخیّه وجود خوانند. و مشهور این است که طریقه فهلوتین از حکمای عجم همین معنی بوده است.

و این معنی چندان دور از قبول نیست و منافی امری هم نیست، بلکه به اعتقاد اکثر محققین بدون این مبنا صدور معلول از علت ممکن نیست.

سوم آنکه مراد وحدت شخصیه وجود است، لیکن نه مثل معنی اوّل که کثرت وجودات و حقایق ممکنات را باطل و بیهوده بدانند، بلکه در عین اینکه وجود را واحد به آن شخص دانسته، کثرت و تعدّد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته اند. و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت منافات با کثرت واقعیّه ندارد، که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می باشد؛ و تمثیل کنند این معنی را به نفس ناطقه انسان که واحد شخصی است، زیرا که

مسئلاً هر فردی یک شخص بیش نیست ولیکن در عین حال با قوای نفس، از ظاهره و باطنه، از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعیه، از هاضمه و نامیه و مولده، متحد می باشد، که نفس عین قوای خود و قوی عین نفس ناطقه هستند.

و این معنی را حکیم تحریر الهی صدرالدین محمد شیرازی در مبحث «علت و معلول» از اسفار اختیار نموده، و مخصوصاً متعرض ابطال معنی اول غلط وحدت وجود که ذکر نمودیم گردیده است. مقصود این است که صاحب این قول، یعنی معنی سوم از وحدت وجود، به طوری که دانسته شد، عقیده دارد که این معنی صحیح و مطابق برهان و ذوق است و منافی امری نیست. والعلم عندالله سبحانه.

چهارم آنکه مراد از وحدت وجود وحدت در نظر مردم آگاه و بیدار است که از خوابگاه طبیعت و نفس و هوای بیدار شده به عوالم کثرت و تعینات بی شمار عالم امکان وقعی نگذارده اعتنائی ندارند.

توضیح این معنی آن است که بدون شبهه و تردید کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می دانیم و می بینیم، و از طرفی هم حضرت حق — عزاسمه — در ایجاد و تکوین ممکنات مختلفه به علم و قدرت و اراده و حیات، ظهور در همین انواع ممکنات فرموده و تجلی نموده، مانند تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود که در نهایت فصاحت و بلاغت ادا نماید، و مانند کسی که نشسته و چندین قسم آئینه در اطراف خود نهاده و در همه آنها ظهور نموده است ولیکن آئینه ها در جنس مختلف باشند و هر کدام صورت شخص را به نوعی از کوچکی و بزرگی و صفا و کدورت ظاهر نمایند.

پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آئینه هویدا است ظهور اوست نه وجود او و نه حلول در آئینه و نه اتحاد با آئینه. و این هم بدیهی است که هرگاه شخص دیگری به این مظاهر و مرانی مختلفه نظر نماید، هم صورت شخص اول را مختلف در آئینه می بیند و هم جسم و شکل و مقدار آئینه را می بیند. حال

اگر از غایت علاقه و توجه به صاحب صورتهای مختلفه از این همه صور مختلفه فقط توجه تام به اصل صاحب آنها معطوف شد و کوچکی و بزرگی صور که مناط اختلاف و کثرت بودند به نظر نیامد و جسم و شکل آئینه هم در نظر نمودار نگردید و از تمام خصوصیات سخن و کلام، از لطافت و بلاغت و فصاحت آن، فقط قدرت گوینده و لطافت روح و ذوق طرح ریزی سخن را دید و از جمیع صور متعدده مرآت و آئینه ها همان شخص عاکس را مشاهده نمود، این معنی را «وحدت وجود در نظر» و «فناء فی الصوره» گویند.

و از اینجا معلوم شد که معنی صحیح و خالی از همه اشکال و شبهه در تفسیر وحدت وجود معنی چهارم است، که موحد حقیقی از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را دید و جهات خلقیه خود اشیاء و ممکنات را در نظر نگرفت. در این نظر است که آسمان و زمین به هم متصل و بر و بحر به هم مرتبط و فصل بین اشیاء در نظر برخیزد، و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده بجز حق و صفات او در نظر نیاورد. این معنی وحدت وجود و فناء فی الله است. و در شرع مطهر، که اخلاص در عبادت شرط است، مقدمهٔ وصول به این مقام است که تمرین به این اخلاص شخص را مستعد از برای وصول به خوض لجهٔ عرفان، که معنی چهارم است، می نماید. و این مقدار از سخن در این مقام کافی است و جامع همه مزایای مطلب است.

در بیان حقیقت عقل



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در بیان حقیقت عقل

بدان که عقل جوهر است. و مراد از جوهر اینکه موجودی است مستقل، که هرگاه بخواهیم ماهیت او را شرح بدهیم نمی‌گوییم که از توابع و ظهورات موجود دیگری است، بلکه گوییم در حد ذات خود حقیقی است، در مرکز واقعیت خویش قائم به خود می‌باشد، و هم علاوه بر اینکه عقل جوهر است و عرض نیست مجرد از ماده و جسم و صفات جسم است؛ یعنی بعد و مساحت جسمی ندارد و شکل هندسی عارض او نیست و از صفات طبیعیّه، مانند حرارت و برودت و رنگها و طعمها، منزّه است. و چون تصوّر این معنی به حسب اذهان عمومی، که در زندان عالم حسّ و طبیعت محبوس هستند، سخت و دشوار است، ناچاریم توضیح کافی برای انس به مطلب بیان کنیم. لهذا گوییم تأمل فرمایید در صورت مجردۀ عقلیه که از ماهیتی در ذهن مرتسم می‌شود، مانند صورت کلیّۀ ادراکیّۀ انسان که حیوان ناطق به‌طور کلی اعتبار شود. اولاً این صورت عقلیه موجود است و دارای هویت و هستی است، زیرا که برهان بر هستی و موجودیت صورت علمیه آثار است که بر آنها مترتب می‌شود. و آن آثار تولید موجودات خارجیه است از آن صورت که در ذهن است؛ زیرا که مخترعین و ارباب صنایع، بلکه هر فاعل مختار که از روی قصد و اراده کاری انجام دهد، برطبق نقشۀ علمیه و صورت ادراکیه‌ای است که در ذهن قبلاً فراهم نموده، و پیدایش فعل و عمل در خارج

نمود و ظهوری است که از صورت علمیۀ فاعل آن می باشد. این است که برای نقشه های علمی و فکری وجودی است واقعی که با آن وجود و هستی مبدأ تولید افاعیل خارجیه می باشند. و با اینکه به برهان پیوست که صور علمیۀ در ذهن هستی واقعی دارند، اما این هستی از سنخ هستی محسوسات نیست، زیرا که اشاره حسیه در آنها راه ندارد. و در صورت عقلیه هر ماهیتی ماده و مقدار و سمت و مکان نیست، زیرا که اگر جسم و ماده می داشت چندین صورت عقلیه از اشیای مختلفه، مثل صورت عقلیه انسان و فلک و حیوان و غیرها، در ذهن جمع نمی شدند؛ چه آنکه اجسام تراحم دارند، و هرگاه مقدار و شکل خاص در صورت عقلیه راه داشت محال بود محاذات با افراد کثیره که در شکل و مقدار مختلف هستند مثل مفهوم حیوان ناطق منطبق بر اشخاص و افراد انسان، که هریکی به شکل خاص و مقدار ولون مخصوصی هستند، گردد. در صورتی که به طور وضوح می دانیم که مفهوم کلی حیوان ناطق بر همه افراد خود صدق می کند و منطبق بر همه آنهاست. پس مبرهن گردید که صورت عقلیه علمیۀ هر ماهیتی هم هستی دارد و موهوم نیست، نظر به اینکه بر افراد ماده خود منطبق است؛ و به عبارت دیگر، تا صورت کلیۀ انسان که در ذهن وجود دارد از تعینات و شؤون ماده عاری و برهنه نباشد، صدق بر اشکال مختلفه و تعینات ماده افراد نخواهد کرد. در نتیجه معلوم شد که موجودیت و هستی مجردات نوعی از هستی مطلق می باشد که وسیع و محیط و برتر از وجودات حسیه ماده است. والحق کسانی که هستی را منحصر به ماده و مادی دانسته اند نهایت قصور ادراک و محدودیت در تفکر دارند. و بهترین تعبیرات این است که گفته شود وجود حسی و مادی یکی از امواج هستی مطلق است، نه اینکه معنی موجودیت و هستی، جسم بودن و قبول اشاره حسیه کردن است. و تا این پایه علمی محکم نشود اعتقاد به مبدأ وجود — جل ذکره — و وجود عقل و قوای مافوق الطبیعه ممکن نخواهد بود.

مجادلة حسنة حکمة

در این مقام مرد بحث حکیم را رواست که از ماذتین سؤال کند که شما منکرین عالم تجرد در این عقیده که گوئید هستی منحصر به مادیات است، البته در ذهن خود این عقیده را جای داده اید، حال از شما پرسشی می شود که نفس این عقیده و هیئت فکری شما موجود است یا معدوم است؟ اگر بگوئید این اعتقاد معدوم است، پس شما با قائلین به موجود مجرد چه فرقی دارید؟ زیرا که این اعتقاد که هستی منحصر در ماده است در قائل به وجود مجرد نیست، و در شما هم که می گوئید معدوم است نیست. و هرگاه جواب بگوئید که این اعتقاد و فکر در ذهن ما هست و موجود است، در درجه دوم از شما سؤال می کنیم که آیا این اعتقاد که موجود است قابل اشاره حسیه است و جسمیت و رنگ و شکل دارد یا با اینکه هست اشاره به او نمی شود کرد و اوصاف ماده را ندارد؟ اگر بگوئید قابل اشاره است، غلط و بیهوده است. در کجای مغز و دماغ این اعتقاد را می دانید تا اشاره به آن روا باشد. و هرگاه بگوئید اعتقاد به انحصار هستی در ماده موجود است ولی از جنس هستی قابل اشاره نیست، بالضرورة قائل به موجود غیرمادی خواهید بود. پس منکر وجود مجرد، درعین انکار به حکم برهان، مقرر و معترف به وجود مجرد خواهد بود.

پس از توضیح مفهوم مجرد و اثبات اینکه برای مجرد از ماده هستی و موجودیت حقیقی است و از وجود علوم و افکار ذهنیه و صور عقلیه ادراکیه راهی به تصویر مجردات آماده شد، حال گوئیم: عقل مجرد از صورت عقلیه علمیه که در ذهن است برتر، و قوت هستی و وجود او بیش از وجود صورت عقلیه ادراکیه است؛ زیرا که عقل جوهر است و قائم به ذات خود است، ولی صورت عقلیه قائم به نفس ناطقه و از صفات اوست، و هستی عقل مجرد به تعقل و ادراک معانی کلیه و حقایق اشیاء است، و رأی صحیح در امور در صورتی که از هوای و هوس و شوائب نفسانیه دور باشد و برطبق مصلحت واقعیه بود کار بارز و ظاهر عقل است،

پس جوهر عقل عین خیر و بهترین جوهری است که در نظام آفرینش پدید شده است. و چون شعور و حضور و عدم غفلت ذاتی اوست، عین نور است و نوریت در جوهر وی تخمیر شده است. و ما آنچه را که در این اوراق ثبت کردیم تلخیص می‌نمائیم در چند مطلب که به ترتیب آنها را ذکر می‌کنیم تا اینکه نیل به مطلب آسان شود.

اول در تعریف ماهیت عقل. و تعریف آن این است که عقل جوهری است مجرد از ماده و مدت و عوارض ماده و خواهشهای نفسانی و تصورات محدود به عالم طبیعی؛ یعنی از همه اینها دور و برتر است، و همت علیای او تصورات کلیه و رعایت مصالح عامه راجع به نظام کل است، و هرگز به خود علاقه نفسانی ندارد، بلکه رضای حق در منافع کلیه عقلانیه ملحوظ و منظور اوست.

دوم هستی و وجود عقل مجرد از سنخ هستی طبیعیات و محسوسات نیست، بلکه این هستی و وجود به نحوی است که دستخوش حوادث و اوضاع روزگار نخواهد بود و از عوارض جسمانی و مادی عاری است.

چون هستی او به نحو هستی جسمانیات نیست، پس نمی‌توان پرسید که عقل در کجاست؛ زیرا که مکان و حیث در سنخ هستی جسم و مادی معتبر است، و افق هستی عقل برتر از افق عالم جسمانی است.

سوم آنکه فعلیت و تحصیل عقل مجرد و کارش ادراک و تعقل است، و ادراک عقلی را به قدرت و نیروی وجود خود انجام می‌دهد و حاجت در ادراک به آلت و قوای خارجه از وجود خویش ندارد، چنانکه نفس در ادراک حسی مثل سمع و بصر حاجت به آلت بصر و آلت سمع دارد، عقل این‌طور نیست.

مراتب عقل مجرد در وجود چهار است، که در هر یکی از این مراتب از برای جوهر عقلی حدی است در وجود که با مراتب دیگر امتیاز دارد. و ما مراتب چهارگانه را بیان می‌کنیم به این ترتیب:

مرتبه اولی عقل هیولانی است. و آن جوهری است که در شؤون و

کمالات حیوانی به مقام تمام رسیده و همه جهات و قوای حیوانی در او بالفعل است، ولیکن در کمال انسانی از ادراک عقلی و لوازم آن قوه محض است و مستعد برای قبول صور علمیه می باشد، که هرگاه تعلیم معلّم و استاد فراهم شد بدون درنگ صور علمیه را می پذیرد و مثل صفحه سادۀ لوحی است که از همه نقوش عاری است ولیکن مهیا از برای نقشهای مختلفه می باشد. و فرق بین حیوان محض و انسان به همین عقل هیولانی است، که در حیوان محض استعداد و تهیّو برای کمال عقلی نیست، و انسان هرچند بالفعل عاری از ادراکات عقلی باشد لیکن مستعد و مهیا از برای حصول آن است. و سرّ در این مطلب، یعنی فرق بین حیوان و انسان در دارا بودن انسان قوه کمال عقلی و فاقد بودن حیوان آن را، این است که صورت حیوانیت از ادراک حسی و آثار آن در حیوان قویتر است به طوری که ماده را بر کرده و به تمام معنی هرچه در حیوان استعداد بوده مبذل به فعلیت حیوانیت گردیده است، ولیکن صورت حیوانیت و قوای حیوانی در انسان ضعیف است و به طور تمام نتوانسته استعداد و قوه انسان را یکسر منقلب به شوون حیوانیت نماید. لهذا درعین اینکه انسان حیوان بالفعل است ولی هنوز قوه و استعداد و طلب کمال برتر از حیوانیت در او موجود است. درست تعمق بفرمائید تا به غور مطلب برسید.

مرتبه ثانیه از مراتب عقل عقل بالملکه است. و نفس در این مرتبه جوهری است اقوی و برتر از جوهر عقل هیولانی، زیرا که در این مرتبه رفته رفته مقداری از قوه محض کمال عقلی به فعلیت رسیده است، بدان معنی که نفس قضایای کلیّه بدیهیه را به طور عقلی ادراک کرده است؛ مثل ادراک اینکه نقیضان جمع نمی شوند و مرتفع هم نمی شوند، و مثل اینکه هر حادث ناچار علت محدثه دارد، و مثل اینکه به عدم علت، معلول معدوم می شود، و هکذا؛ ولیکن قدرت بر ترتیب قیاس و برهان منطقی که مطالب عقلیه فکریه را از مقدمات اولیه استخراج نماید ندارد؛ خلاصه تفکر، که انتقال از معلومات حاضره خود به مجهول علمی نظری

بیابد، در نفس هنوز حاصل نیست. و اکثر خلق در کمال عقلی از این مرتبه تجاوز نکرده‌اند، هرچند خود را از خواص و طبقهٔ ممتاز بدانند. هرچند رسیدن به این حد هم از لحاظ تهیهٔ سرمایه برای مرتبهٔ سوم خالی از حسن نیست.

مرتبهٔ ثالثه عقل بالفعل است. و نفس در این مرتبه دارای قدرت و نیروی تفکر و استخراج مطالب نظریهٔ مشکل، که مورد نظر و بحث عقلاست، گردیده و می‌تواند به قدرت نظم برهان و استدلال منطقی دقیق، مجهولات علمیه را از مبادی بدیهیهٔ واضحه استخراج کند؛ و هروقت بخواهد با همین قدرت و مراجعه و اعمال این قوه، حل مشکلات نموده، صور عقلیه علمیهٔ نظریه را درآینهٔ نفس نمایان نماید؛ مثل اثبات واجب بالذات — سبحانه — یا حل مشکلات و ایرادات مذهب مادی، و اثبات صفات کمالیه حق، و اثبات تجرد نفس ناطقه و بقای آن بعد از خراب بدن، و کیفیت تحولات نفس در آن عالم، و اثبات عالم مجردات عقلیه و ملائکه مقربین، و معرفت نبوت و ولایت، و عرفان به کیفیت نزول وحی، و اثبات حدوث عالم، و نظایر این مسائل مهمه. و صاحب این مرتبه از قوه کمال انسانی به فعلیت کامل رسیده است، و درحقیقت عالم حقیقی به چنین کسی بایست اطلاق نمود. لیکن در این مرتبه، با اینکه قوهٔ عقلی فعل محض گردیده، مع هذا غفلت و خطا بر وی جائز است، و غبار عالم حسی و خیالی بالمره از چهرهٔ اندیشه زدوده نشده، و تعلق نفس به بدن و اشتغال به علائق مادی هنوز باقی است.

مرتبهٔ رابعه عقل مستفاد است. که نفس در این مرتبه یکسر از غباری که گاهی فضای عالم اندیشه را می‌گرفت و غفلت رخ می‌داد منزّه است، و در جوهریت عقلی و فرو رفتن در ادراک معقولات محضه به قدری شدت و قوت گرفته که همیشه مشاهدهٔ معقولات خود را می‌نماید، و هیچ قوه نمی‌تواند او را جذب به عالم حسی نموده پرده بر رخ ادراکات عقلیه او اندازد. و این نهایت مرتبه کمال عقلی و فضیلت انسانیت است.

آن هلیله پروریده در شکر چاشنی تلخیش نبود دگر

سخن در حدوث دهری و
تفسیر دهر و سرمد و زمان

سخن در حدوث دهری و تفسیر دهر و سرمد و زمان

زمان حقیقتی است که ذاتاً قرار و ثبات ندارد و هر جزئی که از او معدوم شود متصل به او جزء دیگر او موجود می شود. و چون بالطبع منقسم به اجزای خود می شود، مثل اینکه گوئیم یک سال شمسی به دوازده ماه شمسی و هر ماه به سی روز مثلاً و هر روز به بیست و چهار ساعت و هر ساعت به شصت دقیقه تقسیم می شود و هکذا، پس از مقوله کم است، یعنی مقدار و اندازه است، ولیکن مقدار و اندازه حرکات و تغییرات است؛ مثل اینکه گوئی گندم در چهار ماه می رسد، و طفل در رحم نه ماه در نشو و نکون است تا از رحم خارج شود، و هکذا؛ و چون هم خود زمان و هم حرکت واقعه در او متغیر و متبدل هستند و یکی ظرف و دیگری مضمون می باشند، لهذا در کلمات حکمای پیشین زمان را تعریف کرده اند به اینکه زمان نسبت متغیر است به متغیر. هر چند این تعریف خالی از مسامحه در عبارت نیست، زیرا که حقّ به نظر نگارنده این است که این تعریف مفهوم زمانی بودن است نه خود زمان.

و اما دهر پس باید دانست که انواع جسمانیّه این عالم طبیعی که دائماً در تبدل و تغیر هستند و هر صورت که روی ماده قرار دارد گذرنده و تمام شدنی است و بعد از او صورت دیگری به ماده تعلق می گیرد. برای هر نوعی، مثل جماد و

نبات و انواع حیوان بلکه کروات سماویّه، یک حقیقت ثابتی در عالم عقل محض از سنخ همان نوع موجود است که جمیع شوون مادی را به نحو عقلانی داراست و تغیر پذیر نیست. و وجه باقی عندالله از هر نوع جسمانی همان حقیقت عقلیهٔ اوست، و فیض به نوع مادی که طلسم همان جوهر عقلی است از مجرای آن جوهر می رسد و نوع جسمانی در تحت تربیت او واقع است باذن الله عزّ مجده. و این جوهر عقلانی را در لسان شرع ملک موکل به دریا و ملک موکل به کوه و آتش و انسان و سایر اشیاء خوانند، مانند خروس عرش که به توجه عقلی او به مبدأ تعالی، همهٔ خروسهای جسمانی به صدا و اهتزاز برآیند؛ و در لسان حکمای اشراق و اکابر علمای عجم ربّ النوع گویند، چنانکه گویند هوم ایزد، زیرا که هوم گیاه مقدّسی بوده که عجمان احترام زیادی به او می نمودند، و هوم ایزد ربّ النوع و فرشتهٔ موکل به او را می نامیدند.

و این مطلب بحث عمیقی دارد که هم تصوّر این موضوع بهتر شود و هم برهان عقلی بر وجود ربّ النوع و جوهر عقلی هر نوع آورده شود، لیکن این مختصر گنجایش آن را ندارد.

برگردیم به اصل مقصد که تفسیر دهر بود. گوئیم: چون جوهر عقلی ثابت است ولی نوع جسمانی متغیر است، و نوع جسمانی با داشتن تغیر و تبدل در ظلّ حمایت جوهر عقلی قرار دارد، این ارتباط را دهر گویند، که یک طرف این ارتباط ثابت و طرف دیگر متغیر است. این است که گفته اند دهر نسبت متغیر است به ثابت؛ که جوهر عقلی به مانند ماه در شب بر آب جوی عکس اندازد و آب به واسطهٔ گذشتن عکس اوّل را محو نموده، در آن دیگر قطعهٔ دیگر آب که محاذی ماه واقع است عکس دیگر قبول نماید، پس عاکس ثابت و عکس متغیر است؛ و ربط بین این دو به همین نحو است که یک طرف اضافه ثابت و طرف دیگر متغیر است.

و اما سرمد پس باید دانست که ذات مقدّسهٔ حضرت حقّ به اسماء و

صفات کمالیه که متصف است به آنها، و همچنین نسبت حقّ به مجردات عقلیه، که دائماً به نهج واحد مفیض بر آنهاست، و آنها یعنی جواهر عقلیه محضه، دائماً به نحو واحد مستفیض از حضرت او هستند، به طور بقای محض و استمرار بدون عروض تغیر و تفاوت می باشد. و این ارتباط بین ذات و صفات او و همچنین بین حقّ — سبحانه — و جواهر عقلیه، نه از طرف حقّ و نه از طرف صفات و عقول مجرّده، تغیر پذیر و قبول تجدد و تفاوت نخواهد کرد. چنین معنی را سرمد گویند، که هرگز از هیچ طرفی مشوب به تفاوت حالی با حالی و قبل با بعد نخواهد بود.

و چون دانستی که عالم مجردات و ظرف آنها دهر است، پس عالم جسمانی حادث دهری است؛ یعنی وجود متغیر زمانی آنها مسبوق به عدم در دهر است. زیرا که درعین اینکه در وعای زمان متحقق و موجود هستند، در عالم دهر و فضای تجرّد موجود نیستند و بهری از هستی بی تعلق موجودات دهریه و عقول مجرّده ندارند، لیکن این وجود زمانی با عدم دهری باهم هستند بمعنی، چون وجود در عالمی است و عدم در عالم دیگر، باهم جمع شده و تمانع ندارند، نهایت چون دهر فوق زمان است و زمان در تحت دهر است گویند وجودش مسبوق به عدم در دهر است.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در بیان حقیقت شب قدر



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن به حسب اختلاف آفاق

بدان که هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب مختلفه وجود است، به حسب نشأت و عوالم هستی. و مجمل آن سه مرتبه از وجود است:
اول وجود عقلی مجرد از ماده و لواحق آن در عالم ابداع است.

دوم وجود مثالی برزخی است، که هر چند حقیقت در این وجود از ماده مجرد است، لکن تجرد عقلی ندارد، بلکه لواحق ماده را از شکل و مقدار داراست؛ همچون صور خیالیّه که در صُغّ خیال وجود دارند، و چون ماده جسمانیّه در این وجود نیست لذا تأثر و انفعال و تغیر در این وجود راه ندارد.

سوم وجود طبیعی مادی، که حقیقت شیء قائم به ماده جسمانیّه است. اما موجودیت در عالم عقلی ابداعی، که از همه شئون ماده مجرد است، پس حقیقت شیء در آن وجود تعدّدپذیر نیست، بلکه فقط یک فرد کامل تام است که جمیع خواص و آثار آن نوع در آن یک فرد به نهج عقلی متحقق است و به منزله کلّ افراد مادیّه آن نوع است و درعین بساطت و وحدت، وجود جمعی همه آنان می باشد. لیکن در وجود مثالی و طبیعی، از برای آن نوع افراد بسیاری متصور است که به واسطه عوارض از هم متمیز و جدا هستند. و بایست دانست که این مراتب سه گانه از وجود که برای هر حقیقتی گفتیم از هم دور و بیگانه نیستند

بلکه، به حکم دو قاعده محکمه حکمیّه اصالة الوجود و اشتراک معنوی آن، نسبت وجود طبیعی به وجود مثالی نسبت ظلّ است به ذی ظلّ، و نسبت عکس است به عاکس، و نسبت فرع است به اصل؛ و همچنین نسبت وجود مثالی و طبیعی به وجود عقلانی ابداعی نسبت به ظلّ و عکس است به ذی ظلّ و عاکس، که گویا وجود عقلانی را فرود آورده اند و به صورت وجود مثالی و طبیعی برآمده است، یا آنکه وجود طبیعی را بالا برده اند مثالی گردیده و بالاتر رفته است و وجود عقلی گردیده. در این تفاوت از نظر صافی و پاکی حقیقت و یا آلودگی و تنزّل به حسب اختلاف اقتضائات نشأت عالم وجود ظهور یافته؛ و البته وجود مثالی و طبیعی از آثار وجود عقلی؛ و بایست دانست که وجود عقلانی هر حقیقت را ربّ النوع افراد مثالی و طبیعی آن باید شناخت. یعنی مربّی و مکمل و صاحب عنایت به وجودات مثالیّه و طبیعیّه، که به منزله سایه ها و پرتوهای او هستند، می باشد، و همیشه فیض الهی از مجرای وجود عقلانی به آنان می رسد؛ و همین وجود عقلی ابداعی هر حقیقتی است که در لسان شرع انور تعبیر به ملک موکل گردیده، مانند ملک موکل به آب و باد و غیره که در اخبار بسیاری ذکر فرموده اند. فی المثل انسان وجودی دارد مادی و طبیعی که مشهود و محسوس است، و وجودی مثالی و برزخی دارد که اغلب در رؤیا و خواب دیدن نمایان می گردد، و وجودی عقلانی صاف از آرایش حیوانی و مادی دارد که تمام صفات انسانیّت را به نحو اقدس و ارفع دارد. و به نظر دقیق حقیقت انسان همان وجود عقلی ابداعی اوست، و اما وجود مثالی و طبیعی به منزله کدرت و سفالة آن وجود است.

و چون این مطالب خوب دانسته شد و به خاطر سپرده گردید می گوئیم:

حقیقت زمان هم، که سال و ماه و هفته و روز و شب و ساعات و دقائق است، همین مراتب سه گانه از وجود را داراست. اما وجود عقلی زمان، که بسیار بسیط و غیر قابل تعدّد است، آن را دهر اعلیٰ گوئیم. و آن حقیقت سایه خود را بر سر سال و ماه و لیل و نهار گسترده و به منزله جان و روح است بر آنان و یک فرد

هم بیشتر نیست؛ و اما وجود مثالی زمان، که ظرف موجودات مثالیه است، هر چند به بساطت وجود عقلی نیست لیکن از بساطت و وحدت بی بهره نیست، و آن را دهر اسفل خوانیم؛ و اما وجود مادی طبیعی زمان همین مدّت گذشت حوادث است، که در آن قبل و بعد و تقدّم و تأخّر و انقسام و تجزیه و تعدّد تصوّر می شود و مورد حساب منجمین است و فصول چهارگانه و سال و ماه و ایّام می باشد. حال نتیجه مطالب فوق را که منظور اصلی است بیان می کنیم و می گوئیم:

بدون شک شب قدر، که زمان مخصوصی است از شبهای ماه مبارک رمضان یا غیر آن، و علی الاقوی شب بیست و سوم شهر صیّام است، حقیقتی است که دارای وجود عقلانی محیط است و در آن وجود یکی بیش نیست، ولی محیط به وجودات مثالیّه آن شب، که برای نوعی از ملائکه مقرر است، می باشد؛ و وجودی دارد طبیعی و مادی و زمانی، که آن شب قدر ماست که در این عالم هستیم. و دانستی سابقاً که وجود طبیعی هر حقیقتی متعدّد است، پس شب قدر زمانی هم، چنانکه به اعتبار سالها متعدّد است، همچنین به حسب اختلاف آفاق متعدّد است. یعنی هر افقی که رؤیت هلال شهر رمضان واقع شود، از شب رؤیت که بیست و دو شب گذشت، شب بیست و سوم آن، شب قدر زمانی آن افق است و یکی از مظاهر و ظلال شب قدر دهری است که در عالم ابداع است؛ و در افق دیگر، که شب دیگر رؤیت هلال شود؛ بیست و سوم آن شب در آن افق دیگر شب قدر زمانی و طبیعی آن افق است و مظهر دیگری از مظاهر شب قدر دهری است و هکذا.

پس شب قدر دهری یکی است، ولی شبهای قدر زمانی در عالم زمان و طبیعی به اختلاف آفاق متعدّد است، و منافاتی ندارند، بلکه وحدت در دهر و تعدّد در زمان از مقتضیات عالم دهر و عالم زمان است؛ و این معنی اختصاصی به شب قدر ندارد بلکه، چنانکه اشاره نمودیم، در همه حقایق امکانیه جاری است؛ و

بایست دانست که هر چند شبهای قدر به حسب آفاق مختلفه از جهت زمانی بودن متعدّد و مختلف باشد لیکن از حیث اتصال و ارتباط همه آنها به شب قدر دهری متحد هستند، زیرا که همه سایه ها و پرتو حقیقت دهری شب قدر می باشند. نظیر آنکه هرگاه مخروطی از نور فرض کنیم که نقطه رأس آن به سمت بالا و قاعده آن به سمت پائین قرار گیرد و خطوط شعاعیه از نقطه رأس مخروط به طرف پائین آمده رسم قاعده مخروط نماید، در این صورت گوئیم: خطوط شعاعیه هر چند متعدّد و در جهات مختلف قرار دارند ولی از نظر اتصال همه آنها به نقطه رأس مخروط یکی و در یک سمت می باشند، و قاعده مخروط هر چند امتداد و وسعت هندسی دارد لیکن از حیث ارتباط به رأس مخروط بسیط می باشد.

خلاصه سخن آنکه وحدت و بساطت حقایق، از احکام موجودیت در عالم مافوق الطبیعه است، و کثرت و تجزیه و تعدّد آنها از احکام و عوارض موجودیت و هستی در عالم طبیعت و ماده است؛ و در این مطلب تأمل نیک و عمیق لازم است تا به حقیقت آن برسند.

تلویح الهامی

بر محقق خبیر و عارف بصیر پوشیده نیست که ممکن است حدیثی که در باب شب قدر، متعرض نزول ملائکه به زمین و عنایت مخصوص ایشان به مؤمنین، مطابق مضمون آیه مبارکه در سوره قدر است، اشارت به این معنی بود. یعنی شب قدر دهری که بیان شد روحی است مجرد و ملکی است مقرب، به توجه آن به شب قدر زمانی، رسم شب قدر زمانی می شود و احکام خاصه لیلۃ القدر بر آن مترتب می شود؛ و هرگاه روح دهر در جسد زمان نبود و شب زمانی لیلۃ القدر متقوم به دهری نمی گردید مانند سایر شبهای سال می بود. فافهم واغتنم. والحمد لله سبحانه علی فضله و الهامه لمحضره ابی الحسن الحسینی القزوینی.

سخن در معاد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سخن در معاد

بدان که معاد برگشت روح به بدن است، برای رسیدن به نتیجه عقاید و افعال و کردار نیک یا بد که در زندگانی دنیوی طبیعی، روح به توسط بدن مصدر آنها بوده و از او وقوع یافته است.

و این مطلب، یعنی عود روح به بدن بعد از موت، بی اندازه مورد بحث و اختلاف و گفتگوی زیاد در بین اهل نظر و استدلال و طوایف مختلفه از حکماء و متکلمین عامه و خاصه قرار گرفته است. و مسلکهای مختلف در این مرحله اختیار گردیده. ولی عمده اشکال و عدم توافق انظار از اینجا ناشی شده است که کیفیت علاقه روح به بدن، آن طوری که باید، تصور نشده است؛ و اکثر اهل علم و گویندگان و نویسندگان مبحث معاد تصور این ربط و علاقه را به طور کمال فرموده اند. حال ناچاریم که آنچه در بیان ربط روح به بدن محتمل است و در ابتدای نظر عقل، امکان آن جا و گنجایشی دارد بیان کنیم:

اما احتمالات این امر این است:

اول آنکه روح در بدن به منزله شیئی در مکان و ظرف تصور شود، و موت بیرون آمدن روح از جسد باشد، مثل خروج جسم از مکانی به مکان دیگر.

این نظریه بسیار غلط و بیهوده است، زیرا که روح، به براهین محکمه عقلیه، مجرد است، و جسم نیست و مکان ندارد. گذشته از این امر، هرگاه روح

در بدن چنین بودی که آب در ظرف است، این مقدار ربط فقط مجاورت و اتصال وضعی را می‌رساند، زیاده بر این چیزی نخواهد افزود. در صورتی که مشاهده می‌نماییم که روح مسلط بر بدن، و بدن در تحت قدرت عجیب روح واقع است؛ و هم احاطه علمیه روح بر بدن و اعضاء و احساس به حالات وارده بر بدن، از صحت و بیماری، و انفعالات مختلفه در بدن از علل طبیعیته، همه معلوم و مشهود روح می‌باشد؛ و هرگز مجرد مجاورت جسمی با جسمی چنین آثار را در بر نخواهد داشت. و این سخن از نهایت وضوح حاجت به بیان ندارد.

دوم اینکه ربط روح به بدن عبارت باشد از اینکه روح علت تکون بدن و بدن معلول و اثر او بود.

این تصور هم درست نیست، زیرا که در موت هم علت روح است موجود است و به فناء بدن زائل نمی‌شود، و حال آنکه ربط روح به بدن باقی نیست. خلاصه نمی‌توان گفت که وجود واقعی روح علت مؤثره در حیات بدن با وضعی که در زندگی دارد می‌باشد، چنانکه راه بطلان را اشاره کردیم و دانستی. سوم اینکه علاقه روح به بدن و ربط آن از قبیل ربط صورت نوعیه جوهریه است به جسم طبیعی، که حال است در محل جسم و آثار مخصوصه در جسم دارد. خلاصه روح مقام فعلیه بدن و تمام و کمال اوست، و آخرین صورتی است که به ماده عطا شده. و به این نظر، نتوان گفت که بدن حقیقی است از حقایق وجودیه و روح حقیقت دیگری است، نظیر دو موجودی که در عرض و برابر هم قرار گیرند، بلکه روح و بدن با هم یک حقیقی است از مراتب نظام وجود.

این سخن فی نفسه صحیح است و شواهد و مؤیدات بسیار دارد. لیکن نه به طوری که صورت طبیعی نوعیه جسم با جسم اتحاد دارند، بلکه به این تقریر که چون روح مقام کمال و تمام جسد است، و از تکامل طبیعی جسد روح تکون یافته است. پس آنچه از صور وجودیه و نشو و نمو و رنگ و رخسار و هیئتهای گوناگون که در بدن است پرتو و عکسی است که از روح بر ماده بدن اشراق نموده و تابیده

است. و در فنّ علم الهی به تحقیق پیوسته که آنچه در روح از روحیه‌ها و خواطر و حالات یافت شود بدون تردید عکس آن در بدن نمایان و هویدا گردد.

پس علاقه روح به بدن و ربط آن به جسد نظیر ربط طبیعت است به ماده. ولیکن چون روح مجرد است و در ماده جای ندارد، پس ربط آن به بدن به اعتبار اشراقات و پرتوهای اوست، و همین که روح قطع تعلق از بدن نمود همه آن آثار و رسوم باطل می‌شود و بتدریج ماده بدن به صورت خاک یا عنصر دیگر درمی‌آید.

پس معلوم شد که نفس ناطقه و روح نه جسمی است در بدن و نه روح علت موجد بدن می‌باشد و نه صورت طبیعی قائمه به بدن است، بلکه روح مجردی است دارای اشراق و اتصال به بدن و مرتبه کمال و تمام بدن است.

مطلب دوم بعد از موت و قطع علاقه روح از بدن هر چند به حسب ظاهر حال انسان نظیر سایر موجودات طبیعی می‌باشد که فساد و بطلان در او مثل فساد میوه و حیوان و خراب شدن مسکن تصور می‌شود، لیکن تحقیق این نیست، و تحقیق این است: از مقام انسانیت فقط نشأه طبیعی زائل می‌شود و حقیقت انسان به تمام معنی باقی است و از مکانی هم به مکانی تحویل و انتقال نمی‌کند، زیرا که روح و قوای مربوطه به آن مکانی نیستند، هر طور که در حال زندگی، عالم روحی را تصور می‌کردیم که روح چه بود و چه می‌کرد و چه افکاری داشت، به همان وضع روح را بایست نگاه داشت، فقط کارهای طبیعی از حرکت و گفتگو و خوردن و آشامیدن طبیعی و احتیاجات جسمانی از هویت انسان از بین می‌رود.

حال بیان کنیم که بعد از موت، حال نفس ناطقه و روح چگونه است؛ و وضع آن از لحاظ تعلق به بدن دیگر به چه نحو ممکن است؛ و از نظر برهان کدام یک از احتمالات و اقوال محال است:

اول آنکه جمعی قائل اند که روح بعد از موت تعلق می‌گیرد به بدن طفل که جنین است، و از رحم به دنیا آمده زندگی را از نو خواهد شروع نمود.

و بعضی از این مردم گویند، به حسب اخلاق و ملکات خاصه که فراهم نموده، به بدن حیوانی که از جنس آن خلق و ملکه را داراست تعلق خواهد گرفت؛ و این مذهب را تناسخ گویند.

این مذهب باطل است زیرا که روح از حیث کمالات وجودیه از قوه به فعل رسیده است، و بدن جنین در کمالات بدنیه بالقوه است؛ پس بین روح کامل شده و بدن جنین هیچ گونه تناسب و سنخیتی نیست، پس چگونه روحی به چنین بدن می تواند تعلق بگیرد، و چگونه ربط بین این دو تواند موجود شد. مثلاً روح یک مرد حکیم، یا یک مرد شجاع پنجاه ساله چگونه به گاهواره و مثل آن، یا علاقه به پستان مادر توجه خواهد نمود؟ و برهان دیگر هم بر بطلان تناسخ هست که ذکر آن در این مختصر گنجایش ندارد.

دوم آنکه روح بعد از مفارقت از بدن تعلق گیرد به یکی از اجسام سماویه و کواکب، یا به ماده دخانیّه متکویه در فضاء، و آن جسم را وسیله خیالات و افکار دماغیه خود قرار دهد.

این سخن ظاهراً منقول از حکیم بزرگ محمد بن محمد بن الترخان الفارابی، که معلم ثانی است، می باشد. ولی به طور قطع ظاهراً این سخن مراد معلم ثانی نیست. زیرا که تعلق نفس به بدن تعلق طبیعی است، بر طبق مجاری و نوامیس طبیعیه بایست وقوع یابد. روح بشری به هیچ وجه علاقه با موجودی اثیری و سماوی ندارد، و به مجرد اینکه زندان عالم افلاک وسیعتر از محبس عنصری است، نمی توان قناعت نمود که این تعلق صحیح است؛ یعنی روح در زندان بزرگتری محبوس خواهد شد.

سوم اینکه روح بعد از موت تعلق می گیرد به جسد مثالی برزخی، تا زمانی که ماده عنصریه قابل و مستعد بشود برای زندگی ابدی. پس از آنکه خاک عنصری در تحت تکامل طولانی طبیعی به حدی واصل شود که لیاقت ساختمان بدن اخروی را دارا شود، که معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن

برزخی مثالی تعلق گیرد به بدن خاکی، و نبایست اشکال نمود که لازم آید در آخرت روح دارای دو بدن باشد. زیرا که این دو بدن در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند؛ به این معنی که بدن برزخی مطابق ملکات و اخلاق روح است؛ و بدن خاکی اخروی مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است.

و این سخن مذهب حقّ است و مطابق شرع انور، و هم مخالف با قواعد عقلیه نیست؛ و پیدایش بدن اخروی از ماده ترابی بدن دنیوی بعینه نظیر تولّد حبه گندم است که از بذر تولید می شود. چنانکه معلوم است که دانه گندم مثلاً در زمین فاسد می شود و صورت نوعیه خود را از دست می دهد، ولی از همان ماده فاسد شده در زمین شاخه سبز شده و گندم تکوّن پیدا می کند.

قول چهارم مذهب صدرالحکماء است که می فرماید:

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می نماید، چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است، و همین که خیال بدن خود را نمود بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می شود. و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است در معاد محشور خواهد شد، و ثواب یا عقاب او با همین بدن است.

در حقیقت، در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد، یا نورانی است و یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمیه تقریب و تقریر فرموده است.

لیکن، در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است، زیرا که به طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است.

این بود خلاصه کلام، با ضیق وقت و کسالت مزاجی، که اغلب با من انیس و رفیق است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فی شرح دعاء السحر



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فى شرح دعاء السحر

الحمد لله الذى جعل الدعاء وسيلة الى رقاء العبد وسعادته وسبباً لفلاحه وكرامته و وعد الاجابة و بشر بالاستجابة، فله الحمد على هذه النعمة العظمى والعطية الكبرى والصلوة والسلام على افضل الوسائل واكرم التعم، امام الرحمة ومفتاح الخير والبركة، محمد وعترته الطاهرين.

فيقول العبد أبو الحسن الحسينى القزوينى وفقه الله للعمل لفته قبل ان يخرج الامر من يده: ان الدعاء الوارد فى أسحار شهر الله الاعظم المروى عن مولانا باقر علوم الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه، لما كان عالية المضامين كسائر ماورد عنهم و كان مشتملاً على جملة من الانوار والاسرار؛ كنت احب شرحه قديماً بتحقيق مبهمة وحل معضلاته بقدر وسعى ومقدورى، الى أن اتفق لى السفر فى هذه الايام و تجردت عن البحث والمذاكرة و مراجعة الخلق، فاغتنمت الفرصة و شرعت فى الشرح مع أنه لم يحضرنى كتاب ولا مضبط فى الحديث ولا مصنف فى العلوم واتممت فى ثلاثة ايام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

فاقول بعونه تعالى، ينبغى تقديم مقدمة نافعة فى الغرض عامة فى جميع فصول الدعاء المبارك وهى أن فضل فرد من افراد طبيعة و رجحانه على سائر الافراد انها يتصور على وجهين:

أحدهما: أنَّ ملاك الفضل بل الأفضلية إنما هو كون الفرد الأفضل بالغا إلى تمام نصاب الطبيعة المشتركة واستيفائه لجميع مراتب كمالها وتمامها والفرد الغير الأفضل فاقد لتلك المزية التي لا تدخل لها في تحقّق مصداق تلك الماهية واقعا بل المزية المفروضة من وجوه حسناتها وفضلها وحينئذٍ فعنى الأفضلية لا يرجع إلى نقصان في المفضول، بل يرجع إلى مزية في الفاضل.

وثانيهما: كون ملاك الرّجحان عدم استيفاء المرجوح لجميع درجات كمال الطبيعة المشتركة بل كان فاقدًا لمرتبة كمال أصل الطبيعة ناقصاً بهذا الاعتبار والفرد الأفضل لكونه بالغا إلى مرتبة تمام تلك الطبيعة راجع على ذلك الفرد بمجرد ذلك بدون اشتماله على أمر آخر.

أما الأول ففكر جحان البياض القوي على البياض الضعيف وفضل الاعلم على العالم.

والثاني— فكر جحان الانسان العالم على الانسان الجاهل وكفضل الانسان ذي الاصابع الخمسة على الانسان ذي الاصابع الاربعة وبتعبير آخر كان الفرد المرجوح فاقدًا لمرتبة كمال الماهية والزّاجح واجداً لها.

فإن قلت اذا كان الفرد المرجوح فاقدًا لمرتبة الكمال وغير بالغ إلى حدّ نصاب الطبيعة بتمامه، فكيف يكون فرداً لها والماهية صادقة عليه، كما هو المفروض.

قلت المهية مشتركة بين الكامل والناقص بحسب المفهوم، والكمال والتقصص إنما يعتبران في مرتبة وجود الماهية وتحققها وأنت تعلم أنَّ الكمال والتقصص غير متصورين إلا في مرتبة الوجود لأنهما خارجان عن مرتبة الماهية حيث أنَّ المهية من حيث هي ليس إلا هي وهي صادقة على جميع تلك المراتب باعتبار خلوها بماهي عنها فيجتمع مع كلّها واذا دريت هذا، فاعلم أنَّ جميع ما وقع من صيغ التفضيل في فقرات الدّعاء كقوله— عليه السلام— ابهى واجل واجلٌ وغيرها من قبيل القسم الأول من الأفضلية والتفضيل، كما لا يخفى على المتأمل فلنشرح في الشّرح:

قوله عليه الصلوة والسلام «اللّهم إني أشألك من تهاتك بآبها» اعلم أنَّ

البهاء عبارة عن الاشراق القائم بذات الشخص فى قبال الكدرة لكن لا يعتبر فى مفهومه التجاوز والتسطوع الى الغير كما يعتبر فى التور لاجمعى أنه يعتبر عدمه بل لا يلاحظ فى مفهومه و إن كان متحققاً فى الواقع و هو مقدم على جميع الصفات الكمالية بنوع من الاعتبار اذ لو لم يكن ساطعاً فى ذاته لم يظهر حسنه و تمامه على الغير و ذلك الاعتبار هو مقام الاثبات و اقامة الحجة والبرهان.

و هذه الصفة و هى البهاء متحققة فى الواجب تعالى بالبرهان الساطع حيث أنه عين الوجود الصرف المنزّه عن كل نقص و حدّ و منه يعنى من كونه عين الوجود الصرف علم انيته و تحقّقه، إذ لو كانت ماهية لم يقم برهان عليه اذ الموجودات الافاقية والانفسية غير ناهضة على اثبات ماهية مجهولة الكنه، كما يقوله المتكلم بل العالم الامكانى بنظامه الجملى محتاج الى حقيقة الوجود المنزّه عن كل حدّ حتى يكون قيوماً لانحاء الوجودات و مقوماً لجميع الهويات و يسع ذاته الغير المحدودة اخراج جميع القوى والاستعدادات الغير المنتهية الى الفعليات، ثم إنّ كونه وجوداً محضاً اظهر و اثبت كونه تعالى عين العلم والقدرة والارادة وسائر صفات الكمال، اذ كونه صرفاً يعطى كونه عين الوجدان المحققاً لكل فعلية و تحصل فهو العلم بكلّ الوجود و فعلية فى مرتبة ذاته، لأنّ ملاك العلم والشعور بشيئ الوجدان، كما أنّ مناط الجهل الفقدان؛ كما لا يخفى على اهل البصيرة والبرهان.

اعلم: أنه لما كانت القادسات العقلية والجواهر المجردة والانوار القاهرة فى سلسلتى النزول والصعود، عين حيثية العلم والقدرة الحياة و كانت مضافة الى الحق سبحانه، اضافة اشراقية كانت كلّها له تعالى وله ملك السموات والارض بروحانيتهما وجسمانيتهما فهى جميعاً بهاء له سبحانه و هى بهية، كما ذكرنا من كونها مجردة عين العلم والحياة وسائر نعوت الكمال فصيح قوله عليه السلام كلّ بهائك بهى، بصيغة العموم.

فان قلت اذا كانت العقول الشاخنة المجردة كلّها وجودات عين صفات الكمال، انتفى الفرق بينها وبين الواجب عزّ مجده.

قلت لأنسَلَم بذلك بل الفرق متحقّق بأنّ الواجب غنى في مصداقيّته لتلك الجهات والعناوين الكمالية عن الحيثية التقييدية والتعليلية والعقول المجردة مستغنية في محل تلك الصفات عليها من الحيثية التقييدية فقط. دون التعليلية بل هي مبدعات من الحقّ و اشعة جماله و ظلال كماله، كما حقّق في محله و حيث قد عرفت أنّ الوجودات العقلية بنفس ذواتها بهاء على ما عرفت من معنى البهاء علمت معنى قوله عليه السلام وكلّ بهائك بهي، فكيف بالواجب القيود لتلك المشاغل العقلية بل هو سبحانه بهاء وبهيّ بنفس ذاته بمعنى أنّه الغنى في صدق البهيّ عليه عن الحيثيتين كما قرّرناه و قد تقرّر في مباحث الامور العامة من الفنّ الاعلى أنّ صدق المشتقّ على المبدئ ذاتي ولا يجوز اخذ الذات في تفسير المشتقات و مفاهيمهم و اما قوله عليه السلام يا بهاء فعناه يستصح و يتضح في مقامين:

احدهما - في مرتبة ذاته المقدسة و بيانه أنّ الابهى من بهائه هو المرتبة الاحدية و مقام غيب ذاته الاقدس، الذي لاسم ولا رسم له الذي كلّ بهاء انبعث عنه و هو الكنز الخفيّ و حقيقة الحقائق وهو المقام الذي استكنّ كلّ كمال و بهاء فيه استكنان النخلة في النواة بضرب من التمثيل وهو متجلّ على ذاته بذاته.

والثاني - في مرتبة فعله و ابداعه فالابهى في مراتب افعاله هو القلم الاعلى والصادر الاول الى هو روح الخاتمية والحقيقة المحمدية التي هي الغوث الاعظم والانسان الكامل بل رب نوع الانسان في موطن ناسوته فضلاً عن حضرة جبروته.

وقوله عليه السلام «أَلْهَمَّ آتَى أَشَأْلَكَ بِبِهَائِكَ كُلِّيه».

اشارة الى أنّ العبد في مقام التضرع الى ربه والتوسل بهاء الهه ينبغي أن يتوسل بجميع مراتب البهاء و درجاته ويرى نفسه فقيرة الى التمسك بكلّها حذراً من الرعونة الكامنة في التقوس و انت تعلم أنّ الرعونة و ابراز الغنى عن الوسائل الالهية و الشؤون الربانية من اقبح الصفات و اردّها خصوصاً إذا قارنت الرعونة حالة الدعاء بل رعونة النفس ضدّ حالة الدعاء و مفسدة لها، فاعرف ما ذكرناه واجعله ضابطاً لمعرفة ما يرد عليك من نظير هذه الجملة في سائر فقرات الدعاء المبارك .

قوله عليه السلام «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ جَمَالِكَ بِأَجْمَلِهِ وَكُلِّ جَمَالِكَ

تَجْمِيلٌ».

حقيقة معنى الجمال ما يكون المتجمل به حسناً مطلوباً مورداً للرغبة و مبدء الانبعاث الاشواق اليه و هو صورتى مستغن عن البيان و معنوى والجمال المعنوى ما يكون المتجمل به جيلاً عقلياً مطلوباً للقوة العقلية و يتحرك اليه الافكار والعقول و يدحه العقل بكل ناطقة و لسان بل يكون نفس الجوهر العلى نطقاً بمدح ذلك الجمال ليكن الجمال العلى غير الجمال الربوبى الالوهى بل نسبة العلى منه الى الربوبى منه نسبة الرقيقة الى الحقيقة والظل الى النور والجمال الالوهى هو الصفات الذاتية الوجودية من العلم والحياة والقدرة والخيرية التى توجب البسط فى العبد و تصير منشاء للحب والتوجه والانس بربه و انشراح صدره لأن رفاقته و تنزلاتها موجودة فى العبد بقدر مقامه و حظّه من الوجود، كما أنّ الجلال الالهى على ما استعرف يوجب القبض فى العبد و يورث اليأس من القرب اليه والتدلى بمحضته و ستنم الكلام مبسوطاً فى شرح قوله اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِجَلَالِكَ، إن شاء الله العزيز.

إيقاظ عقلى — اعلم يا اخ الحقيقة أنّ جمال الحق تعالى باهرين.

احدهما — يكون الذات المقدسة مستجمعة للصفات الكمالية الوجودية التى لا يوجب تبيتها للجناب الالوهى نقصاً ولا يقتضى تخصيص استعداد طبيعى او تعليمى رياضى على ما هو المحقق فى ضابطة الاوصاف الثبوتية للواجب عز مجده.

و ثانيهما — بكونه واجداً لكل كمال و جمال يوجد فى عالم الامكان بنحو اعلى و اشرف و اقدس، لأنه قد حُقق فى محله أنّ «بسيط الحقيقة كل الاشياء» من جهات الوجود و حيثيات الفعلية بنحو اعلى ولا يشذ عن حيطه وجوده جهة من جهات الحسن والتمام؛ فإنّ معطى الكمال ليس بفاقد له والبسيط المحض لا يعقل تركبه من جهتى الوجدان والفقدان إلاّ أنّه بنحو اقدس يليق بالعالم العظيم الربوبى إلاّ أنّه بكل شىء محيط؛ فهو تمام الوجود وجهة كماله فافهم فهم عقل لا وهم جهل.

و أمّا قوله عليه السلام «باجمله» فبيانه أنّه لاريب فى أنّ بعض الصفات

الإلهية له نوع تقدم في الاعتبار على الآخر باعتبار عقلى صحيح وهو العلم، لأن البرهان قائم على كونه تعالى عالماً بذاته وبما سواه، ثم لما كان العلم فيه تعالى فعلياً منشأ للمعلوم لانفعاليته مأخوذاً من المعلوم، كان علمه قدرة على ماسواه ولما كان الإرادة فيه سبحانه هي العلم بالنظام الأتم على الوجه الأكمل الأحسن، كانت ارادته راجعة الى علمه وحيث كانت الحياة هي المبدئية للدراك والفعل والايجاد عن الادراك، كانت الحياة منتبهة الى العلم والقدرة، فهذا الاعتبار كان علمه اجل صفاته.

فان قلت: فكان الواجب التعبير بالاقدم لا بالاجل حيث أنه لم يظهر مما ذكرت إلا اقدمية العلم في الاعتبار.

قلت: التعبير بالاجل لاجل اصالة العلم بالنسبة الى ساير اوصافه، كما اشرفنا مع كونها جميعاً عين الذات الإلهية و كونها متحدة بعضها مع البعض، ثم إن الاجل من افعاله هو النقطة الأولى ومرتبة المشيئة ومقام المروفة لحق سبحانه في اتم مظاهره وهو الصادر الأول والحقيقة الختمية المحمدية.

قوله عليه السلام «وكلُّ جمالك جميل» يعنى جميل بنفس كونه جمالاً لا بامر آخر، اذ لابد وأن ينتهى ما بالعرض الى ما بالذات وصدق المشتق على مبدأ الاشتقاق ذاتي أولي وبه يصدق على الذات الموصوفة بالمبدء صدقاً عرضياً.

قوله عليه السلام «أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ جَلَالِكَ بِأَجَلِهِ».

الجلال هو التنزه التام عن النقص من العدم والامكان الذاتي والاستعدادى والفقدان والجسمية والمقدار ولو احققها، وهو معنى الجلال الإلهي وهو صفة توجب القبض في العبد وهيمانه وتحيرته في سطوة ربه، اذ لا توجد فيه نظائر صفات الجلال لأن «الانسان محفوف بالامكانين» والاعدام والقصورات و من هذا الموطن قيل: «ما للتراب و رب الارباب» كما أن من موطن الجمال نودى «انكم لودليتم بحبل الى الارض السفلى لبط على الله تعالى» بل قال ربنا والهنا «نحن اقرب اليكم من حبل الوريد» وقال سبحانه «فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان» والايات الواردة في الصحيفة الإلهية في ذلك كثيرة جداً.

وهاتان الصّفتان، الجمال والجلال لعلهما المعبرتان باليدين فى قوله تعالى و
 مامنك أن لا تسجد لما خلقت بيدي» و هما اللتان يكون «قلب المؤمن بين الاصبعين
 منها كما قال عليه السلام: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرّحمٰن» لكن يجب
 ان تعلم، أنّ كلا يديه تعالى يمين، اذلافة لاحدهما على الاخر بل هما على نحو واحد
 اذا كلتاهما و هما الجمال والجلال ترجعان عند المحقق الخير الى تمام ذاته و كمال
 جوهره و هو صرف الوجود الذى لا يشوبه عدم.

تكميل— اعلم أنّ الخوف والرّجاء: من آثار القبض والبسط فى القلب وهما
 من تجليات الجلال والجمال وهما من شؤون ظهور الحقّ و استوائه وسلطانه على عرش
 القلب وحيث قد عرفت أنّ الجمال والجلال فيه سبحانه على نسبة واحدة لأنّ اليدين
 فيه يمين، فانقذ سرّ ماورد فى آثار أهل البيت، معادن الحكم و خزان الوحي
 — عليه السلام — من أنّه يجب تساوى صفتى الخوف والرّجاء للمؤمن، تدبّر تعرف
 لأنّ فهمه يحتاج الى تلطيف فى السرّ وغور كامل.

قوله عليه السلام «باجلّه» اشارة الى أنّ بعض الصفات الجلالية فى نهاية
 التنزيه و تقدس الحقّ عن النقص و هو سلب عدم الذاتى و نفي الماهية بل نفي
 التعلّق بالغير عن ذاته المقدّسة، فقد يكون الشىء مجرداً عن عدم الذاتى و عن المية
 التى حيثيتها حيثية عدم الالباء عن العدم والبطلان، لكن لا يكون مجرداً عن التعلّق
 بالغير مثل الوجود المنبسط الفائض من الحقّ فإنّ حيثية ذلك الوجود تأبى عن العدم
 لأنّ الوجود بما هو وجود لا يقبل العدم، فلا يكون له مهية ايضاً ضرورة، إنّ الماهية
 لا تأبى عن العدم، لكن لما كان الوجود الانبساطى ظلاً و شعاعاً من الواجب
 سبحانه و رحمته الفعلية الايجابية فهو متقوم بوجوده تعالى متعلّق به، بل هو عين التعلّق
 به و اما الواجب تعالى فهو غير متعلّق بالغير تعلقاً قيوماً فهو المجرد المحض عن المادّة و
 عن الماهية و عن التعلّق بالغير ولعلّ ما أصرّ عليه المحدث المجلسى — قدس سرّه —
 فى البحار، من انحصار التجرد فيه تعالى و أنّ لا مجرد سواء اراد به ذلك التجرد يعنى
 حتّى عن التعلّق بالغير و معلوم أنّ المجرد عن التعلّق بالغير منحصر فى الواجب — عزّ

مجده - ولنرجع الى المقصود فنقول تنزه الحق عن المادّة ولواحقها جلالاً له، ليكن الاجلّ هو التنزه التام وهو تنزهه عن التعلّق بالغير وتنزهه عن العدم الذاتى.

وهيّا دقيقة حكميّة مرتبطة بقوله - عليه السلام «وكلُّ جلالِكَ جليلٌ» لا ارضى ان اضرب عنها صفحاً واطوى كشحاً وهى أنّ سلب التقص عن ذاته تعالى يمكن ان يتصور في جلّى النظر على وجوه:

احدها: ان يكون العقد فيه قضية سالبة موجّهة بالدوام الذاتى الذى هو اعم من الضرورة الذاتية كما قرّر في فن المنطق.

وثانيها: عقد القضية سالبة موجّهة بالضرورة الذاتية، كقولنا الله سبحانه ليس بحسم بالضرورة، لكن تلك الضرورة و ان كانت ذاتية الاّ انها اعم من الضرورة الازلية.

وثالثها: عقد القضية موجّهة بالضرورة الذاتية الازلية، وهى اتم انحاء الضرورة وقد اشار اليها صدراعظم الحكماء الإلهيين - قدس سره - في مباحث المواد الثلاث من الامور العامة من السفر الأول من الأسفار، وتحقيق كون الضرورة الازلية اتم و اقوى من الضرورة الذاتية المصطلح عليها في الميزان، انّ الضرورة الذاتية هى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة، لكن يجوز أن لا يكون وجود الموضوع ضرورياً و يكون ممكن العدم في ظرف عدمه لا يكون المحمول ثابتاً له فضلاً عن كونه ضرورياً بل يجوز عدمه بجواز عدم الموضوع، الذى فرضناه جائز العدم، كما في القضايا الضرورية المعقودة في الممكنات، و أما الضرورة الازلية فهى الضرورة البحتة البسيطة المحضة، التى يكون الموضوع في القضايا الموجّهة بها متمتع العدم وهى لا يعقل اعتبارها إلاّ في القضايا المنعقدة في الواجب سبحانه كقولنا الله عالم بالضرورة وليس بحسم بالضرورة، وتحقيق هذا الأمر على هذا الوجه من خصائص هذه الرسالة واذا عرفت ذلك، فاعرف أنّ معنى كون كلّ جلاله جليل أنّه ينبغي عقد القضية السالبة فيه تعالى لسلب التقص عن جنبه بنحويكون الضرورة فيه أزلية بحتة حتّى يكون سلب التقص عنه منزهاً عن جواز الثبوت و امكان انقلاب النسبة

السلبية الى الايجابية فى جميع الاعتبارات الواقعية واللحظات العقلية، فلا تغفل .

قوله عليه السلام «أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ عَظَمَتِكَ بِأَعْظَمِهَا» .

عظمة الحق باعتبار ذاته المقدسة من جهة سعة وجوده الواجبي و احاطة وجوده بجميع الفعليات والتوصلات على وجه اشرف و اقدس بنحو أن يكون نسبة ماسواه الى حضرته، نسبة النقيض الى الشئ و عظمته باعتبار صفاته باعتبار اتحادها مع الذات الأقدس، اذ أن اعظم مقامات الكمال فى صفات الكمال، أن تكون عين الذات لازائدة متأخرة عن الذات، كما يقول الأشعرى العارنى عن الشعور و يصّر عليه و يلى فيه امامهم الرازى الغير المرضي و عظمته تعالى باعتبار فعله فهى عين الوجود المنبسط الذى هو عرش الرحمن و مستواه على الخلق وهو كلمة كن الوجودية و مقام المشيئة و نفس الرحمن، فهذه مراتب عظمته ذاتاً و صفةً و فعلاً، كما قرّناه .

قوله عليه السلام بِأَعْظَمِهَا اشارة الى عظمة الذات ،لأن عظمة الصفات والفعل منبعثة عنها، كما لا يخفى .

قوله (ع) وَكُلُّ عَظَمَتِكَ عَظِيمَةٌ .

لأن عظمة الحق ذاتاً و صفةً و فعلاً، إنما هى بنفس ذاته فتكون عظمة بنفس عظمة الذات، فافهم .

قوله (ع) أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ نُورِكَ بِأَنُورِهِ .

النور حقيقة ظاهرة بالذات مظهرة للغير، فإن كان ظاهراً على جميع الحواس والمدارك والافكار سارياً فى جميع الحقائق و مظهراً لما سواه على الاطلاق فهو حقيقة الوجود المتأصل بهاها من المراتب المختلفة شدة و ضعفاً فى عالمى الأمر والخلق ولا يظهر شئ على حاسة من الحواس و عقل الآ و للنور وهو الوجود دخل فى ظهوره حتى مفهوم العدم المطلق . حيث أنه فى التصور العقلى عدم بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع الصناعى، وذلك لسريان نور الوجود فيه فى الذهن و ان كان ظاهراً على البصر و مظهراً للجسام و انواعها و اشكالها و سطوحها، فهو النور الحسى الضعيف الذى نوريته الحسية أيضاً، متقومة بالوجود الذى هو نور حقيقى، اذ معلوم أن مفهوم النور

لأنورية فيه ومفهوم الشمس لاشعاع فيه وهكذا سائر منابع التور، ثم إن نوره سبحانه هو الوجود المنبسط الذي هو صنع الله ورحمته الواسعة من بين مراتب ذلك الوجود الانبساطي هو المصادر الاول والحقيقة المحمدية، ثم الولاية الحقيقية العلوية المطلقة التي هي جهة كمال الاشياء، كما أن ينصب على عليه السلام على الخلافة كمال الذين لأن التشريع مطابق مع التكوين، قال تعالى «اليوم اكملت لكم دينكم الآية» ثم العلم الذي هو حياة الارواح والاشباح، والواجب تعالى نور بذاته المقدسة، كما أنه سبحانه نور السموات والارض مثل نوره المشار اليه في هذا الدعاء كمشكوة فيها مصباح.

قوله (ع) وَكُلُّ نُورِكَ نَبِيرٌ.

إشارة الى أن في طبع التور الازدياد بالانعكاس وهذا من خواص مهية التور و ماهو من سنخه، فكما أن التور المحسوس ينعكس من المرأة و ما في حكمها الى ما يتخاذه لامرأة بل مراراً و يزيد و ينمو بجوهره و طبعه فكذا التور المعنوي؛ فالولاية تولد ولاية أخرى كما أن الحب يزيد حباً والعلم يجلب علماً وكل فتح باب من العلوم والانوار القلبية يستعقب فتحاً آخر، فنور الولاية ينعكس من القلب الظاهر للمؤمن الواقعي الى على والأئمة الظاهرين عليه السلام الذين هم العقول الصاعدة في السلسلة الصعودية، بل هم الاسماء الحسنى والكلمات العليا و يرى مقام انوارهم وعظمتهم بقدر تمكين صاحب القلب في ولايتهم فينعكس ثانياً من حضرتهم الى ذلك القلب الظاهر الصفي، لكنته اقوى من الأول كما لا يخفى على الفطن، فيزيد نور ولايته وحبته؛ بل ذلك الانعكاس و اشتداد التورية يتحقق في حقهم عليه السلام بالنسبة الى الحق سبحانه، كما ورد في بعض الاخبار من أن الأئمة عليه السلام في كل ليلة جمعة يجتمعون حول العرش، محدقين به ويزيد علمهم ولتقتصر على ذلك.

قوله (ع) اَللّهُمَّ اِنِّى اَسْأَلُكَ بِتُورِكَ حُكْمِهِ.

فإن الوجود المنبسط الذي هو مقام ظهوره و تجليه بالفيض المقدس باعتبار وجهه الاطلاق لا بوجهه المحدود بخلطه بالماهية الامكانية، ليس إلا من صقعه سبحانه

و هو نوره كله و وجهه الباقي بعدفناء كل شىء و هو مقام نورانية اثمتنا المعصومين عليه السلام، كما ورد فى تفسير قوله سبحانه و يبق وجه ربك ذى الجلال والاكرام ان الوجه هو الائمة عليه السلام، بل الاربعة عشر المعصومون عليه السلام و يتوره ان الوجه باعتبار حروفه اربعة عشر.

قوله (ع) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ رَّحْمَتِكَ بِاَوْسَعِهَا.

الرَّحْمَةُ هى العاطفة المخصوصة المنبعثة من مشاهدة العجز والمسكنة فى مورد الرَّحْمَةِ وهى فى القلوب نافذة نفوذاً عجبياً، إذ كانت لها لطافة ورقة وهى من عظام نعم الله سبحانه على عباده و عليه يدور رحى الانتظام والتأليف بين افراد الانسان؛ بل غيره و اعلى مراتب هذه الصفة العالية ثابتة فى الحق تعالى، ليكون صافية عن شوب الانفعال والتأثر كما عليه الامر فى رحمة الانسان والحيوان على غير وسعة الرحمة الالهية من جهة عموم المسكنة والعجز فى كافة الممكنات و احاطة شهوده سبحانه بعجز جميعها و فقرها وفاقها و مسكنتها فاذا كان مبدأ الرَّحْمَةِ و هو العجز فى المرحوم و مشاهدته فى الرَّاحِمِ عاماً سائلاً، فعموم نفس الرَّحْمَةِ وسعتها لجميع الخلاق لازم عقلاً.

و اما الاوسع من بين انواع الرَّحَمَاتِ الالهية فهى الحقيقة الخاتمية المحمدية صلى الله عليه و آله، اذ هى علة غائية لا يجاد الحق ماسواها فكونه رحمة واسعة بل اوسع الرَّحَمَاتِ باعتبار نفوذها و تأثيرها فى ساير الرَّحَمَاتِ حتى فى عين الرَّحْمَةِ فَإِنَّ الرَّحْمَنَ وَالرَّحِيمَ اسمان له تعالى واقعان تحت تربية الاسم الجامع الالهى وهو اسم (الله) و مظهر ذلك الاسم الجامع، هو الحقيقة المحمدية فهى باعتبار اصله و هو الله رحمة على صفة الرحمة.

قوله (ع) وَكُلُّ رَّحْمَتِكَ وَاِسَعَةٌ.

فيه اشارة الى حكم الوجود ولو احقته فى جميع المواطن والنشآت فالعلم رحمة منه و هو سار فى جميع الاشياء حتى الجماد وقد برهنا فى ابحاثنا على سريان العلم والقدرة ونحوهما من صفات الكمال فى جميع الاكوان على وزان الوجود، ليس هنا محل ذكره فكل من تلك الصفات رحمة اعطاها الحق لكل موجود كما أن الرزق من شعب

رحمته وشامل لجميع الحقائق، فالكل مرزوق من عند ربه بما يتقنه و يبلغه الى غاية نشوه و كماله أويقي و يدوم وجوده به، مثل التسبيح و التقديس للملائكة القديسين و قس عليه سائر انواع الرّحة الالهية.

قوله (ع) اَللّهُمَّ اِنِّى اَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ كُلِّهَا.

هذا ارشاد للنفس و تعليم شريف فى غاية اللطافة، نشر اليه بقدر اقتضاء الحال و هو أنّه لما كان العبد محتاجاً الى ربه، فى جميع اموره دنياه و آخرته و معلوم أنّ جهات الفقر و التقص، المحتاجة الى الانجبار باسراق الرّحة مختلفة باختلاف الاشخاص و الاحوال و المصالح الكامنة الخفية و بحسب مقدار تفریطه فى جنب الله سبحانه و عصيانه و تجاوزه عن حدود العبودية و لا ريب أنّ مصاديق الرّحة بحسب جهات الاحتياج و المسكنة مختلفة جداً بالضرورة، اذ لكلّ داء دواء خاص و لكلّ سم ترياق مخصوص، و العبد لا يدري من اى جهة من جهات الرّحة و باى مصاديق من مصاديقها يلمّ شعثه و يغير كسره و يرتفع نقصه و يتكامل سعادته و فلاحه فلا جرم علّمه الامام عليه السلام و ارشده الى أنّ من حقّه أن يتوسّل بجميع انواع الرّحة و صنوف الخيرات و البركات.

قوله (ع) اَللّهُمَّ اِنِّى اَسْأَلُكَ مِنْ كَلِمَاتِكَ بِاتِّبَاعِهَا.

الكلمة هى الحقيقة الذّالة الكاشفة عن امر مضمّر فى الذّهن و نسبتها اليه نسبة العكس الى العاكس و هذا صرح بعض اهل التحقيق بأنّ اللفظ من انحاء وجود المعنى و من اضواره و ظهوراته و لنا عليه برهان خاص، محصّله: أنّ المعنى بوجوده الذّهنى العسمى، علّة لوجود اللفظ الذّال عليه بعد القصد الى تفهيمه فلو لا أنّ بينها ربطاً و مناسبة ولو بنحو الظّلية، لم يكن هذا المعنى بماله من الوجود الذّهنى و معروضيّة للقصد من اللفظ، علّة لوجود اللفظ فى الخارج، ثمّ اللفظ بوجوده المحسوس بحاسة السّمع علّة لوجود المعنى فى ذهن المخاطب، بل المستمع ولو لم يكن مخاطباً و الكلمة الإلهية على ضربين:

أحدهما: ما أوجده الله سبحانه فى الهواء لانبياؤه كموسى عليه السلام او فى

غير الهواء كمكالمته مع نبيّنا — صلى الله عليه وآله وسلم — ليلة المعراج أو على لسان روح القدس حين الوحي .

وثانيهما: الكلمة الوجودية وهى الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الذى هو نفس الرّحمن باعتبار مقام اطلاقه و باعتبار وجهه الى الله و كونه ظهوراً له وهى المشار اليها بقوله سبحانه «إذا اردنا لشيء أن نقول له كُنْ فيكون» و هو مطلق عن جميع التّعينات والقيود، إلّا قيد التعلّق بالحق تعالى و هو عزّ مجده مطلق عن هذا التعلّق أيضاً.

والتمام ممناه فى المقام خروج الشيء عن القوة الى الفعلية المحضة والكلمات الثّابتة، هى العقول المجردة فى سلسلة التّزول والعقول الولوية التّوراتية فى سلسلة الصّعود وهم النّبي والائمة والانبياء من بعدهم صلوات الله عليهم.

قوله عليه السلام باتّما والاتّم من بين الكلمات هو التّقسيم الكلّية الخاتمية باعتبار و كلمة الجلالة باعتبار آخر و يمكن أن يراد من الكلمات الصّحف الالهية المنزلة على الانبياء عليهم السلام ومن الاتّم منها القرآن المجيد و يمكن أن يراد الاساء الالهية والاتّم منها اسم الجلالة (الله)، كما اشرنا اليه لكن يبعد الوجه الاخير ذكر قوله عليه السلام. اللهم إني أسئلك من اسمائك فيما سأتقى، فافهم.

قوله (ع) اَللّهُمَّ اِنِّى اَسْأَلُكَ مِنْ كَمَالِكَ بِاَكْمَلِهِ.

اشتهر بين اهل العلم والحكمة، أنّ الكمال الالهى هو جمعه تعالى لصفات الجمال والجلال ولذا لم يذكروا الصفات الكمالية على حدة فى قبال الجمال والجلال ولا ارضى بذلك ولا يفتن نفسى به، بل الامر كأنه اجل واعظم ممّا قالوا والذى يؤدى اليه النظر أنّ الكمال عبارة عن تمامية الذات المقدسة بنحو لا يتصور ولا يعقل فيه نقص وقصور ولا يخفى أنّ زيادة الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة على ذاته سبحانه يستلزم احتياجه فى عالميته وقادريته مثلاً الى امر خارج عن ذاته و هو يلزم خلوه سبحانه فى مرتبة ذاته عن تلك الصفات و ذلك الخلق نقص وفقدان فكمال الذات الالهية بكونه عين العلم والقدرة والحياة والارادة وغيرها، فالكمال اشارة الى ماحققه

اصحابنا معاصر الإمامية - نصرهم الله تعالى - تبعاً لماورد من امتثنا عليه السلام، من عينة الصفات الذاتية لذاته عز مجده و عدم تأخرها عن مرتبة ذاته و عليه قاطبة الحكماء المتأخرين في الدورة الاسلامية، لأن ذاته تعالى نائب عن تلك الصفات في ظهور آثارها كما يتفوه به طائفة المعتزلة المعزولين عن العقل والدراية، ولا كما تفوه به السنن الجماهير من الاشاعرة العارين عن الإدراك والشعور من زيادة الصفات على ذاته سبحانه.

تفريع و تحميد - اعلم أن قول المعتزلي مخالف لنص القرآن كما قال تعالى «والله بكل شيء عليم و هو على كل شيء قدير» وقوله: الله لا اله الا هو الحق القيوم و غيرها من الآيات المصراحة بثبوت حقائق تلك الصفات لذاته تعالى و كذا قول الاشعري مخالف لصريح قوله سبحانه والله هو الغني، لأن الغنى المطلق يقتضى عدم فقره الى صفة غير ذاته، خارجة عن وجوده.

و أما قول الإمامية فهو موافق لنصوص القرآن بلاربيب، فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

و إذا عرفت معنى الكمال؛ فاعلم: أن قوله عليه السلام باكملة معناه أن تلك الصفات الكمالية التى هي عين ذاته تعالى لها اعتباران: اعتبار الجمع وانطواء جميعها في غيب ذاته المقدسة و اعتبار لحاظ كل منها على حده من جهة تميزه مفهوماً عما سواه من الصفات، والاكمل من الكمال هو الاعتبار الأول، فإن يدالله مع الجماعة وانطواء كل اسمائه في عز كبرياء ذاته، هو مقام الأحدية الذى لا شمع ولا اعلى منه.

قوله (ع) و كلُّ كمالِكَ كَامِلٌ.

يعنى أن كلاً من تلك الصفات فعينيتها للذات كمال للحق سبحانه، كما عرفت، ثم مع ذلك كل منها متحدة مع الاخرى، مثلاً صفة العلم عين الذات الأحدية و عين القدرة والحياة أيضاً، فكون علمه عين ذات الحق كمال و كون العلم عين القدرة زائد على اصل كمالية العلم، بل هو كمالية الكمال، فاستقيم و تدبر فإنه دقيق.

قوله (ع) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ اَسْمَائِكَ بِاَكْبَرِهَا.

الاسم معناه واضح غنى عن البيان، والفرق بين الصفة والاسم فى الواجب تعالى كالفرق بين مبدأ الاشتقاق والمشتق وهذا مجرد اصطلاح بين اهل العلم ولعل ما فى لسان الأئمة —عليهم السلام— فى الأدعية والاخبار، يراد به معنى آخر علمه عندهم عليه السلام.

واعلم ان الاسم لفظى ووجودى.

والأول واضح.

والثانى هو المظاهر الكونية للأسماء الإلهية فكل اسم يكون مظهرته اقوى كان اكبر، والاسم الاعظم الاكبر هو الحقيقة المحمدية —صلى الله عليه وآله وسلم— كما قال: «من رأى فقد رأى الحق»، وعن الأئمة —عليهم السلام— نحن والله الاسماء الحسنى؛ فما من موجود الا وهو اسم بوجه وتحت عناية اسم الوهى بوجه آخر، فلما لم يكن ل مقام غيبه المطلق اسم الا الاسم الباطن فظهره هو المهدى الموعود، عجل الله تعالى فرجه وقرع عيون المؤمنين بنور جماله ولما كان الحق فى عين بطونه ظاهراً بحسب تجلياته الأسمائية، فالمهدى —عليه السلام— باطن بحسب وجوده الشريف فى عصر غيبته ظاهر بحسب تقويته وحايته عن شيعته فى حال غيبته، كما يُنبئ عما ذكرنا ما نقله المحدث الطبرسى صاحب كتاب الإحتجاج، من التوقيع المبارك الصادر عن الناحية المقدسة المتضمن لحمايته وذبه ونصره لشيعته، من اراد تفصيله فليراجع الكتاب وفى بعض الخطب العلوية فى نهج البلاغة اشارة خفية اليه، ينبغى التدبر فيها وبقى هذه الجملة من الدعاء يعلم تفسيره وتأويله مما حققناه فى سائر الجمل، ففظن.

قوله —عليه السلام— اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ عِزَّتِكَ بِاَعَزِّهَا.

العزة هى القوة والغلبة، وقوة الحق سبحانه على العدم بتبديله الوجود و على الماهيات باخراجها عن حد الاستواء والليسية الذاتية الى حد التحصل والايسية وعلى القوى والاستعدادات بتغييرها الى جهات الكمال والفعلية وعلى ظلمة العصيان

بمحوها بقبول توبة العصاة و على العقول المجردة بمحوها في مشاهدة جماله و تجليته و سبب تماثل النفوس حتى ظهرت من بعضهم شطحيات مرغوب عنها في الشريعة المطهرة و على الكفر و الشرك بالهام انبراهين والآيات الواضحات و تأييد العقول بنوره و على عبدة الاصنام و سائر فرق الكفر، ببعثة خاتم النبيين - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - و انفاذ امره مع فقدان جميع العلل و الاسباب العاذية لنفوذ امره و على الطباعية و ... الخ خصوصاً بنقض مقتضيات الطبايع و تخلف المقدمات الممهدة بأوهامهم عن النتيجة غالباً و ترتب النتيجة على ما ليس بعلة لها عندهم.

و قوله - عليه السلام - بِأَعَزَّهَا إِشَارَةُ إِلَى الْقُدْرَةِ الذَّاتِيَّةِ الْقَائِمَةِ بِنَفْسِ ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ.

قوله - عليه السلام - وَكُلُّ عَزَّتِكَ عَزِيزَةٌ.

يعنى أَنَّ مراتب القوى الفاعلية المفارقة عن المادة و المقارنة للمادة بما أنها من مراتب فاعليته تعالى و درجات قدرته و ظهور سلطانه عزيزة بعزة مبدنها و أصنها جل مجده.

قوله - عليه السلام - أَلَلَّهُمْ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِعَزَّتِكَ كُلِّهَا.

إشارة إلى عمومية القوى الامكانية من جهاتها الوجودية فَإِنَّ كُلَّ قُوَّةٍ مُؤَثَّرَةٌ وَلَوْ كَانَتْ طَبِيعَةً سَارِيَةً فِي الْمَادَّةِ بِمَا أَنَّهَا مَبْدَأُ فِعْلٍ وَ تَأْثِيرٍ مُطْلُوبَةٌ فِي مَوْضِعِهَا وَ مُحِبَّةٌ فِي مَرْكَزِهَا بِلِ الْوُجُودِ خَيْرٍ مُحَضٍّ، كَمَا حُقِّقَ فِي عَمَلِهِ فَمَا مِنْ اللَّهِ حَسَنٌ وَ مَا مِنْ نَفْسٍ وَ مِنْ حَيْثُ الْمَاهِيَةِ سَيِّئَةٌ مِنْكَ، فَاعْرِفْ وَ كُنْ ذَا الْعَيْنَيْنِ فِي مَرَاتِبِ الْبَحْثِ وَ التَّحْقِيقِ فِي مَرَاكِلِ الْحِكْمَةِ.

قوله - عليه السلام - أَلَلَّهُمْ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ مَشِيتِكَ بِأَمْضَاهَا.

المشيئة ان كانت هي الارادة فهي العلم بالشئ على الوجه الاكمل و نظامه الاتم و انكانت غيرها كما قد يستفاد من الاخبار فلا بد من بسط في الكلام على وجه يناسب الرسالة حتى يظهر الفرق بينها.

فاقول بعونه و نصره يمكن الفرق بين الارادة و المشيئة بوجهين:

أحدهما: أنَّ الإرادة متعلّقة بالشئ على نحو الكنيّة والعموم دون الجزئية بما فيه من المشخصات والمشيئة متعلّقة به على نهج الجزئية والتشخص مثلاً العزم على السفر بما هو سفر إرادة والعزم عليه فى يوم الخميس مثلاً فى ساعة كذا على مركوب خاص مع مصاحب مخصوص مشيئة، لكن يبعد هذا الوجه على تقدير تسليم صحته أنّه عند المراجعة الى الوجدان لا نجد عند الاتيان بفعل اختياري فى النفس حالتين بعد التصور للفعل والتصديق بفائدته والشوق اليه تكون احديهما مسمّاة بالإرادة والاخرى بالمشيئة؛ بل ليس فى النفس الاحالة بسيطة واحدة وهى الشوق المتأكد المشرف على الفعل المسمى تارة بالشوق المتأكد و أخرى بالإرادة و ثالثة بالعزم والقصد و رابعة بالمشيئة، فإن اريد ان للفاعل بالاختيار حالتين متميزتين فى الوجود فهو مكابرة للوجدان و إن اريد ان هناك صفة واحدة و حالة بسيطة فاردة تسمى باعتبار تعلقها بالفعل على نحو الكنيّة و من حيثية اصل طبيعته ارادة و باعتبار تعلقها بالفعل من جهة تشخصه و حيثية جزئية مشيئة فهما مختلفتان بالإعتبار متحدتان بالذات فله وجه.

و ثانيها: أن يقال أنَّ تمامية الشوق المتأكد من لحاظ نفس المطلوب و عدم مصلحة أخرى تراحمه و عدم مانع يمنع عن إرتكابه تكون مشيئة.

و بعبارة أخرى، الشوق التام من حيثية قيامه بالفاعل و تمام تصوّره و كمال ادعائه بالغاية المطلوبة مشيئة، لكن يمكن أن لايعزم عليه لفقد بعض علله و اسبابه.

و أمّا إذا قصد الى الفعل مع تمامية الشوق و وجود جميع ماله الدخل فى وجوده و عدم ما يمنع عنه فذلك القصد يسمى بالإرادة والجزم والعزم والاجماع و عليه فالمشيئة حالة برزخية متوسطة بين ابتداء الشوق والإرادة.

فإن قلت: فعلى ما حققت الشوق والمشيئة كلاهما مشتركان فى عدم بلوغها إلى حد الإرادة و نصاب العزم مع كون كل منهما شوقاً إلى المطلوب و حينئذ يعود الإشكال و يبقى سؤال الفرق بين الشوق والمشيئة.

قلت: الفرق بين الشوق والمشيئة بعد اشتراكهما فى عدم بلوغها الى حد الإرادة

أَنَّ الشَّوْقَ إِنَّمَا سَبَبُ عَدَمِ بُلُوغِهِ إِلَى حَدِّ الْعَزْمِ هُوَ عَدَمُ كَوْنِ الْفِعْلِ فِيهِ مَطْلُوباً بِجَمِيعِ الْجِهَاتِ وَالْحَيْثِيَّاتِ مِثْلَ شَوْقِ الصَّائِمِ إِلَى الْأَكْلِ فَإِنَّ الْأَكْلَ لَيْسَ مَطْلُوباً إِلَّا بِالنَّظَرِ الطَّبِيعِيِّ التَّفْصِائِيِّ لَا بِالنَّظَرِ الْعَقْلِيِّ بَعْلَةً مَنَعَ الشَّارِعَ عَنْهُ.

وَأَمَّا الْمَشْيَةُ فَسَبَبُ نَقْصَانِهَا وَعَدَمُ بُلُوغِهَا إِلَى نَصَابِ إِرَادَةِ عَدَمِ تَحَقُّقِ بَعْضِ أَسْبَابِ الْعَزْمِ وَالْإِرَادَةِ نَظِيرِ الْفَاسِقِ الَّذِي يَشْتَأِقُ إِلَى شَرْبِ الْخَمْرِ وَهُوَ مَطْلُوبٌ لَهُ بِجَمِيعِ الْجِهَاتِ إِلَّا أَنَّ عَدَمَ إِرَادَتِهِ وَالْإِشْرَافَ عَلَى فِعْلِهِ لِعَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَى تَحْصِيلِ الْخَمْرِ مِثْلَ مَا مِنْ آثَارِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْفَاعِلَ فِي الْأَوَّلِ بَتَرَكِهِ الْفِعْلَ، كَتَرَكِ الْأَكْلَ فِي حَالِ الصُّوْمِ لَا يَتَأَثَّرُ بِتَرَكِهِ وَأَمَّا الْفَاعِلُ فِي الثَّانِي بَتَرَكِهِ وَحَرَامَتِهِ مِنَ الْإِرْتِكَابِ لِشَرْبِ الْخَمْرِ يَتَأَثَّرُ وَيُحْزَنُ وَيَتَغَيَّرُ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، وَلَكِنْ الْوَجْهَ الثَّانِي مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَشْيَةِ وَالْإِرَادَةِ وَإِنْ كَانَ أَوْضَحَ وَوَاضِحاً وَادِقاً، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَتِمُّشِي فِي مَشْيَتِهِ الْوَاجِبِ سُبْحَانَهُ لِتَعَالِيهِ عَنْ وَصْمَةِ الشَّوْقِ الْمُلَازِمِ لِلْفَقْدَانِ وَتَتَرَهُّ ذَاتَهُ عَنِ الْإِسْتِكْمَالِ وَالِاسْتِدْرَاجِ فِي شُؤْنِ فَاعِلِيَّتِهِ. فَانْخَصِرِ الْأَمْرُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ مَشْيَتِهِ وَإِرَادَتِهِ تَعَالَى فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ، فَتَأَمَّلْ فَإِنَّ هَذَا لَنَا كَلَاماً آخِرَ طَوِيلٍ ذَكَرَهُ وَلَعَلَّنَا نَذْكُرُهُ.

قوله عليه السلام — بإفصاها؛ لعل المراد بامضى المشيات الإلهية المشيئة المتعلقة بإبداع الجواهر العقلية المفارقة عن المادة والمعتبر عنها في لسان الشرع بالملائكة المقربين إذ لا حالة انتظامية لها ولا إمكان استعدادي هناك؛ بل يكفيها الإمكان الذاتي في قبول الوجود والانتظام لأمـر (كن) الوجودي.

و أما تأخر وجود الحوادث الزمانية عن تعلق المشية بها فغير قادح في نفوذ المشيئة فيها لأن المشيئة تعلقت بها كذلك، لأنها تعلقت بوجودها الأزلي ولم يتحقق إلا في زمان وجودها حتى يتخلف المطلوب زماناً عن المشيئة النافذة الإلهية، ولك أن تمنع أصل تأخر الحوادث، فإن التأخر لبعضها عن بعض لا ينافي عدم تأخرها في الدهر وحق نفس الأمر وهو الملاك في أفعاله — جلّ سلطانه — بل الممكنات مجردة وماذيتها مجتمعة في الدهر وهو الكون في متن الواقع من دون تكتم وتصرم، لكن قل من يدرك هذا فتفظن.

اشراق— إِنَّ للمشيتة مرتبة فعلية و هى الوجود المنبسط الإطلاقيّ والماء السارى فى اودية الماهيات، لانه مطلوب بذاته؛ بل هو نفس الطلب التكوينيّ والماهيات مطلوبة بالعرض فالوجود الانبساطى نفس المشيتة.

ومن هنا صحّ أن يقال مقام الامام — عليه السلام — مقام المشيتة ولعله اليه ينظر الحديث الشريف من «أَنَّ الله خلق الاشياء بالمشية والمشيتة بنفسها» لأنّ الوجود موجود بنفس كونه وجودا والماهيات عكوس و ظلال للوجودات متأخر عنها فى الاعتبار فافهم ذلك .

وقوله (ع) اَللّهُمَّ اِنِّى اَسْأَلُكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتِى اسْتَظَلَّتْ بِهَا عَلِىٌّ كُلُّ شَيْءٍ .
القدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل و افضل انحاء القدرة و أقواها ما كانت المشيتة المعتبرة فيها منبعثة عن صميم ذات الفاعل، لامنبعثة عن الدواعى الخارجة عن ذاته، فإنّ الفاعل فيما كانت منبعثة عن داع و باعث خارج يقع تحت حكومة ذلك الداعى الخارج؛ ألا ترى إنك عند الجمع الذى هو خارج عن ذاتك و حالة طارئة عليك مقهور تحت حكمته و اسير بيده وله الحكم عليك بالأكل والعزم عليه، فأنت مضطر بالحقيقة فى صورة المختار و حيث ان الحق تعالى مشيتة و إرادته عين ذاته و الداعى نفس ذاته فتصميمه على الفعل منبعث عن نفس ذاته الإلهية فلا يحكم عليه غيره فهو المختار بالحقيقة فهو القادر على الاطلاق لا غيره فإنّ غيره لما كانت الإرادة و الداعى زائدتان على ذاته مقهور تحتها كما عرفت، فغير الواجب تعالى مضطر بالحقيقة فما اجهل قوم من المتكلمين وغيرهم حيث حكموا بأن الواجب عند الحكماء الإلهيين غير قادر بل موجب، و قد دريت بأنهم حكموا بأنّ الداعى غير ذاته و أنّ هذا ممّا يؤكّد قدرته و اختياره؛ نعم لكل صناعة اهل و لكل قوم لسان خاص.

و اسرار كلمات المحققين من الحكماء المتألهين من الإمامية الإثنى عشرية بمكان من العظمة لا يفهمها هؤلاء الغفلة المغرورون؛ ثم إنّ من اعظم الدواهي أنّ مثل العضدى والتفتازانى و اذناهما من الاشاعة، يدعون أنّهم يذبون عن الدين و

يخامون عن المسلمين ولهم مثل هذه المقالة المنكرة والبهتان العظيم، والله الحاكم يوم الفصل بين عباده.

قوله — عليه السلام — استطلت بها على كل شيء معناه غلبت بها و أستوليت فلا يشد عن قدرته شيء إلا المستحيلات الذاتية وهي لا شيء لأنها شيء بل يجعل العقل بمعونة الوهم لها صورة فرضية معناه أن هذا المتصور لو فرض وجوده لكان كذا و له ماهية كذا و اثر كذا، فالممتنع ليس له صورة الوجود حتى يتعلق به القدرة.

قوله (ع) وَكُلُّ قُدْرَتِكَ مُسْتَطِيلَةٌ.

اذكل قوة مجردة أو مادية من مراتب قدرته على ما عرفت و هي سلطان قاهر على آثارها و خواصها مجبولة بالطبع عنيا، ألا ترى انى اضعف الحيوان في الجسم، مثل البق كيف يقدر على الحركات المتتالية المتعاقبة و كيف يصبر على فعله و كيف لا يرتدع عن صنعه. كلما ردعته و قد أهلك الله القوى في ملكه ممن يدعى الالهية بمثل البعوضة، فجميع القوى العقلية والتفسيّة والطبيعية قاهرة على أعمالها، مستطيلة على صنائعها، فلصا نعيها الحمد كما هو أهله.

قوله — عليه السلام — اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ عِلْمِكَ بِاَنْفَعِهِ وَكُلِّ عِلْمِكَ

نافع.

العلم هو كون الشيء نوراً لذاته و نوراً لغيره و بعبارة أخرى يحتاج الى تجردين.

أحدهما: تجرد من قام به العلم و هو العالم والاخر تجرد نفس العلم ومع كونه مجرداً يكون وجوده رابطاً للعالم، يعنى لا وجود له إلا كونه و حضوره لدى العالم و هو من افضل الكمالات وأسى الصفات وفضله غنى عن البيان، والواجب تعالى علمه في مرتبة ذاته واجب بوجوب وجوده، فكما أن البرهان قام على ثبوت وجود قائم بذاته حتى يكون في غيره بالعرض، فكذلك دلّ على علم قائم بذاته حتى يكون في غيره بالعرض و علمه متعلق بالشيء على ما يقتضيه عينه الثابت في الحضرة العلمية

الاسمائية التى هى عالم وسيع محيط، و علمه سبحانه فعلتى يوجب وجود المعلوم فى موطن الخارج وهذا معنى نفوذ العلم ويمكن أن يكون معنى نفوذ علمه احاطته باعماق الممكنات ظواهرها و بواطنها بحيث لا يخفى عليه ديبب التملة فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء.

وأما قوله — عليه السلام — يَا نَفْذِيهِ، فعناه ما عرفت فى المشيئة من أن المشيئة فى المبدعات والجواهر العقلية امضى و كذلك العلم الإلهى الموجب لوجود معلومه فى الخارج نفوذه فى المبدعات اسرع منه فى الماديات بل السرعة لا يلىق بعالم الابداع بل الالىق به أن التفوذ فيه دهرى لازمانى يقبل السرعة والبطؤ؛ بل الحق أن المبدعات وجودها العلمى عين وجودها العيى.

قوله — عليه السلام — اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ قَوْلِكَ بِارِضَاهُ وَكُلِّ قَوْلِكَ

رَضِىُّ.

قوله سبحانه عبارة عن كلامه الدال على امر آلهى عظيم من الكتب السماوية والاحاديث القدسية واوامره و نواهيه المتعلقة بافعال العباد وما بشر به و أنذر عباده المطيعين والعاصين و غير ذلك و أَرْضَى الأقوال منها ما احدث فى العبد روح الرجاء والاطمينان والأنس والانبساط مثل قوله سبحانه و لسوف يعطيك ربك فترضى و مثل قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله، أقول و منه قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته فإنه تعالى شاكلته السيادة والجود والإنعام والاحسان والعمل على تلك الشاكلة الإلهية يقتضى غفران ذنوب المجرمين والعفو عن العاصين.

قوله — عليه السلام — اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِقَوْلِكَ كُلِّهِ.

فيه اشارة الى تعليم الايمان بجميع الكتب السماوية والتصديق بانحاء الوحي الى نفوس الانبياء و عدم التفريق بين رسله، ولا ريب أن التصديق بمثل التوراة والانجيل يقتضى التصديق بنبوة نبينا — صَلَّى الله عليه وآله وَسَلَّمَ — لأنها اخبرا بمجبه و بشرا ببعثته من اراد الاطلاع على ذلك كما ينبغى، فليراجع الى كتاب «سيف الأمة» للفاضل المحقق التراقى — شكر الله سعيه — و «أنيس الاعلام» و

غيرهما المعمون لردّ على أهل الكتاب، فاليهود والتّصارى المعترفون بالتّوراة والانجيل ظاهراً المنكرون لبعثة نبيّنا منكرون للتّورية والانجيل واقعاً وهم الذين يفرّقون بين رسنّه — خذلهم الله.

قوله (ع) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ مَّسَائِلِكَ بِأَحْتِيَّاهِا اِلَيْكَ.

اعلم: انّ المسألة من العبد والالتجاء الى ربه في حوائجه لما كانت من مظاهر التّوحيد، كانت محبوبه في الغاية عند الله سبحانه وقدورد الحثّ عليه والترغيب اليه في الآيات والاحبار.

ومما اشتهر نقله في الكتب، أنّ الله تعالى أوحى الى موسى — عليه السلام — سل حوائجك متى حتى ملح طعامك والسّر فيه أنّ كمال العبد بالإنقطاع عن الخلق الى الحقّ والسفر من ظلمات الكثرة الى نور الوحدة المحضة والتبثّل اليه تعالى والأنس بخضرته وذلك لأنّ المعلول عن غيره أجنبىّ الآ عن علّته الفياضة ولا أقرب الى المعلول من علّته، بل العلّة أولى بوجود المعلول من وجود المعلول الى نفسه، لأنّ وجود الممكن نسبته الى علّته بالوجوب ونسبته الى ذاته بالإمكان والتسبة الإيجابية اقوى و احكم من التسبة الإمكانية، كما لا يخفى، والمعلول رشح وظلّ من علّته والعلّة اصل و حقيقة لمعلوله.

وإذا انقطع العبد الى الاغيار، فقد خرج عن الفطرة التكوينية وإنحرف من ناموس الكون و نظام الصّنع، فيختل أمره ويفسد عليه حياته الدائمة الاخروية وأما إذا انقطع الى ربه الكريم فقد حفظ على فطرته وجرى على سّته خالقه واتّصل بنظام الوجود مع الملائكة المقربين والعقول المجردة الرّبانيّين الذين لا يغفلون عن الله طرفه عين هذا باعتبار إنقطاعه القلبي؛ ثم اذا أبرز السّؤال بلسانه من حضرته فهو فطرة أخرى من التّوحيد وتلك الفطرة هي الفقر الذّاتي والحاجة الوجودية الى الحقّ القيّم.

فتبيّن من هذا التحقيق أنّ سؤال العبد من ربه كمال و عزّله والله سبحانه يحبّ أن يراه بصورة الكمال والعزّ فلهذا أمره بالسّؤال في جميع الأحوال.

قوله — عليه السلام — بِأَحْتِيَّاهِا اِلَيْكَ — فيه اشارة الى مطلب عال و درّ ثمنه

غالب محصله: أَنَّ احبَّ المسائل الى الله ما كان السَّؤال عين المسؤول والطلب عين المطلوب ولا يحصل ذلك الا باستيلاء سلطان الحب على العبد و اخراجه عن حكم نفسه و ادخاله تحت حكومة ربه؛ فأحبَّ المسائل إلى الله و أفضلها ما كان السَّؤال للوصول الى مقام عرفانه و شهوده و البعد عن غيره و الاتصال بحضرته و اليأس من كلِّ ما فى صقع الامكان و جعل وجوده خالصاً لوجهه الكريم بحيث لا يرى الا ربه ولا يطلب الا قربه ولا يفعل الا ما فيه رضاه و لا يكون فى وجوده بقية من أنانيته و يصيره و يحشر الى الله الا الى الله تصير الامور.

وفى بعض الأدعية المباركة فى الصحيفة التورانية السجادية على الداعى بها افضل التسليم والتحية، ما يشير الى ما ذكرنا، بل ما استفدناه فى المقام إنما هو من أنواره الساطعة اللامعة.

واعلم: أَنَّ العبد إذا اطلع فى مقام عروجه و اتَّصل روحه بعالم اللوح المحفوظ الذى لا يتغير ولا يتبدل، فسؤاله من ربه مطابق للمرسوم فى ذلك اللوح ولا يسأل ما ليس بمرسوم فيه و ذلك منحصر فى نبينا و اولاده الائمة الطاهرين — عليهم الصلوة والسلام.

و من هنا يظهر للعالم بأسرارهم وجه عدم سؤالهم من الله سبحانه كشف الضر عنهم و دفع البلايا عنهم عند ابتلائهم، فتفطن و اغتنم.
قوله (ع) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِمَسَائِلِكَ كُلِّهَا.

منه يظهر عظمة مرتبة السَّؤال حيث جعله وسيلة الى الله سبحانه فى قضاء حوائج العبد، لأن مفادَه اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بحق السَّؤال منك ان تغفر لى ذنوبى مثلاً و احتمال كون الباء فى قوله — عليه السلام بِمَسَائِلِكَ للصلة لتعم جميع انواع المسائل، دون الاستعانة، كما فى ساير الجمل الشريفة بعيد مخالف لسياق سائر الفقرات الشريفة.

قوله (ع) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ شَرِّكَ بِأَشْرَفِهِ.

الشرف ضد الخسة، والحق تعالى لغاية تمامه و كماله فى الوجود و كونه فعلية

محضة، أصل الفضائل و منبع الخيرات و طارداً بذاته لجميع الأعدام، كما أنَّ الهيولى لغاية نقصانه و خسته فى الوجود و كونه قوة محضة، معدن الشُّرور و الآفات و معدن الأعدام والقوى والاستعدادات، فالحق سبحانه شريف لكونه فعلية محضة والهيولى خسيصة لكونه قوة صرفة.

قوله — عليه السلام — بِأَشْرَفِهِ — اشارة الى أنَّ جهات الشرف فيه متعدده من الوجود و كمالات الوجود لكونه تاماً فى حد ذاته المقدسة غاية التمام و كونه فوق التمام، من حيث إفاضة الوجود الانبساطى وما يتبعه من الخيرات على هياكل الممكنات لكنَّ الأشرف من تلك الجهات، هو الوجوب الذائق الذى هو الحذ الأوسط فى اثبات جميع جهات الكمال لجناحه و مراتب الفضيلة الذاتية والاضافية لحضرته، كما لا يخفى على الماهر فى فنِّ الالهى.

قوله — عليه السلام — وَكُلُّ شَرَفِكَ شَرِيفٌ.

مفهومه و مفهوم أمثاله قد علم مما حققناه آنفاً فلانعيده؛ واعلم أنَّ الله تعالى لكونه شريفاً يحب معالى الامور و يبغض سفاسفها، كما فى الخبر و شرف العبد بتحلّيه بالصفات و كرائم الاخلاق و تحلّيه عن رذائلها و خسائسها و يجمع الفضائل ملكة العدالة و يحتوى على الرذائل و يشملها الانحراف عن منهج الاعتدال والاستواء. و تفصيل ما ذكرنا يُطلب مما حققه الحكيم المحقق أبوعلى مسكويه الرازى فى كتاب «طهارة الأعراق» والعلامة الفيلسوف المحقق الطوسى — رفع قدره — فى «الأخلاق الناصرية» والفاضل التحرير جلال الدين الدوانى فى «الأخلاق الجلالية».

قوله — عليه السلام — اَللّهُمَّ اِنِّى اَسْأَلُكَ مِنْ سُلْطَانِكَ بِأَدْوَمِهِ وَكُلِّ سُلْطَانِكَ

دَائِمٍ.

سلطان الله تعالى عبارة عن الإضافة الإشراقية الإيجابية إلى الممكنات وله ملك السموات والأرض و تلك الإضافة الاشراقية مبدأ جميع الصفات الاضافية من الخلقية والرازقية والتربية والتكميل والصفح والغفران والإحياء والإمانة والبعث

بعد الموت.

قوله — عليه السلام بأذوميه هذا كناية عن أن سلطانه على المجردات عن المادة لما كان مقدماً على تكوين عالم الطبع والأجسام الزمانية و باقياً بعد خراب عالم الطبع. كان أذوم من حيث البقاء والزمانيات ليست كذلك، فليس سلطانه عليها دائماً لعدم الموضوع.

قوله — عليه السلام — وَكُلُّ سُلْطَانِكَ دَائِمٌ. إعلم ان كلَّ حادث زمانى فى سلسلة الحوادث الزمانية و إن كان وجوده مسبقاً بالعدم و منقطعاً فى النهاية لكن هذا باعتبار وقوعه فى الزمان و باعتبار عدم تحقّقه فى القطعة السابقة من الزمان المقدم على زمان وجوده و لافى القطعة اللاحقة له و إما باعتبار وجوده فى الدهر و كونه مرتبة من نفس الامر و الواقع الصريح المحض، فالعدم عليه محال بنفس تحقّقه الدهرى لأنّ ما وجد فى مرتبة من نفس الأمر كما أنّ ارتفاعه عن تلك المرتبة متمتع كذلك يستحيل ارتفاعه عن حاقّ نفس الأمر فالزمانيات باعتبار وقوعها فى وعاء الدهر ثابتات غير متغيرات لأنّ وجودها الدهرى هو صورة علم الله. سبحانه بها بالعلم الحضورى الإشرافى وهى بهذا الاعتبار محال أن يعرضها التغير و الا لزم التغير فى العلم الإلهى بما هو علم و من هنا يظهر سرّ قوله — عليه السلام — و كلّ سلطانك دائم.

فان قلت: لو كانت الوجودات الإمكانية الواقعة فى قطعات الزمان متمتعة بالعدم بالنظر الدهرى، لزم الانقلاب من الإمكان الذاتى الى الوجود الذاتى. قلت: كلاً فإن الوجود الذاتى هو الامتناع عن جميع الأعدام من عدم الاصلى و العدم الطارى، والمراد بالعدم الاصلى هنا ما كان بديل الوجود و واقعاً فى مرتبته بدلاً عنه و هو التقيض الحقيقى للوجود و العدم الطارى ما طرء على الوجود بعد تحقّقه و امتناع نحو من العدم و هو الطارئ بعد امكان عدمه الاصلى فى جميع الممكنات لا يوجب لزوم الانقلاب من حدّ الإمكان الى صقع الوجود الذاتى، كما لا يخفى.

قوله — عليه السلام — اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ مُّلْكِكَ بِاَفْخَرِهِ وَكُلِّ مُلْكِكَ

فاخِر.

الملك قريب من حيث المفهوم من السلطنة ويمكن أن يلتزم بأن الملك من لوازم السلطنة والإقتدار ومن شؤونها وافر الملك في الحق سبحانه هو الحقيقة الخاتمية المحمدية البيضاء في القوس التزوي بالعقل الكلى والصادر الأول و في القوس الصعودي الذي عُبر عنه بمقام اوداني ومقام المشيئة لأنها الحقيقة التي يتهيج بها التي طأطأ كل شريف لعظمتها ونجم كل متكبر لطاعتها وافخريتها محققة في عوالم الارواح والاشباح، فكما أن روح الخاتم - صَلَّى الله عليه وآله وسلم - أنور الارواح واصفاها وكذلك جسده الظاهر وجسمه الطيب الطف الاجساد واذكاها، تفوح منه رائحة المسك ويضيء في الليلة الظلماء ولا يقع له ظل على الارض الى آخر معاليه ومكارمه

وَأَنَّ ثَوْبَ خَيْطٍ مِنْ نَسِجٍ تِسْعَةٍ وَعَشْرِينَ حَرْفًا عَنْ مَعَالِيهِ قَاصِرٌ
قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِمُلْكِكَ كَلِمَةٍ.

فإن مراتب الوجود على درجاتها المختلفة وإن انتهت إلى المهيول الأولى التي قوة صرفة محضة، لكنها بلحاظ إضافتها إلى الحق التي يشير إليها كاف الخطاب في قوله - عليه السلام - بملكك و بالتظر الى أنها بماهى معان حرفية و روابط محضة لانفسية كلها سواسية وعلى نهج واحد. فافهم فهم نور لاوهم زور.

قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ غُلُوْكَ بِاَعْلَاهُ وَكُلِّ غُلُوْكَ عَالٍ.

العلو المعنوى هو التقدم في الرتبة، ولما كان الحق تعالى علّة العلل ومبدأ المبادئ ومفيض الوجود وما يتبعه من الكمال والخير، كان عالياً على الإطلاق ولكنه في عين علوه دان، اذ ليس بينه وبين مصنوعاته تباين عزلى، بل التباين الوضعى والتفاوت بالشدة والضعف و ما به الإمتياز بين مراتب الوجود من سنخ ما به الاشتراك ، وإن كان التفاوت من جنس التفاوت بين الشئ والفشى، وقد حققنا في بعض تعالينا ان التباين الوصفى اتمّ انحاء البينونة، كما أنه اتمّ انحاء المناسبة و قلنا ان ما به الإمتياز بين الشئين، اذا كان من سنخ ما به الاشتراك ، فبينها

كمال القرب والمناسبة، كما أنَّ ما بينها تمام البعد والمباينة وهذا من عجائب اسرار العلوم الحكيمية، لكنَّه ليس بعجب عند قيام البرهان الساطع عليه، كما أفدناه فى محلِّه ومن كمال القرب والمناسبة بين الحقِّ جلَّ ذكره وبين خلقه يتحقَّق التشبيه ومن تمام البعد والتَّباين يظهر التنزيه ومن الجمع بينهما كما هو الحقُّ لا يكون تنزيه صرف محض ولا تشبيه محض؛ فكن ذا العينين وانظر بنظرين، تفز بالحسينين وهذا غاية كمال التوحيد فاعرفه واصرف نقد العمر فى تحصيله.

قوله —عليه السلام— باعلاه، إشارة إلى مقام غيب الغيوب والكنز المحفَى ومرتبة الأحديَّة، التى لا إسم ولا رسم لها وهى مرتبة العماء المحفوفة بسرادات الجمال والجلال.

قوله —عليه السلام— و كلَّ علوك عال، إعلم: أنَّ جهات علوه تعالى هى جهات عليته وإيجاده لما سواه تلك الجهات هى العلم والقدرة والإادة والرحمة وهى مع كونها علواً عالية باعتبار اتحاذها مع الذات المقدسة وقد أشرنا الى مثله سابقاً، فلا تغفل.

قوله —عليه السلام— أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ مَيْتِكَ بِأَقْدَمِهِ وَكُلِّ مَيْتِكَ قَدِيمٍ. المَنِّ هو النعمة والإحسان و من أسمائه سبحانه المنان، والمَنِّ الأقدم هو الفيض الأقدس الذى به يتحقَّق الأعيان الثَّانية بما لها من القابليَّات من حضرة العلم الإلهى قبل وجودها العيى، و يتلوه الفيض المقدَّس وهو الوجود الإنبساطى و نفس الرحمن الذى يتحقَّق به فعلية وجود الأعيان فى الخارج حسب ذلك الاستعداد والقابلية كلِّ فى موطنه و وعائه والى الاول أشير فى الدعاءِ يا مبتدأ بالتعم قبل استحقاقها، لأنَّ تلك التعم عبارة عن اعطاء الاستعدادات المتكثِّرة باعتبار متعلِّقها و إلى الثَّانى أشير فى الصَّحيفة الإلهية بقوله «الذى اعطى كلَّ شىء خلقه».

قوله —عليه السلام— وَكُلِّ مَيْتِكَ قَدِيمٍ — باعتبار وجوده الذهرى الذى لاحدوث زمانى له بهذا الاعتبار بل هو ثابت فى مرتبة وجوده أزلاً و أبداً، كما عرفت آنفاً.

قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِمَعِيَّتِكَ كَلِّهٖ.

معناه ظاهر مما عرفت في نظائره.

قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ مِنْ اَبَاتِكَ بِاَكْرَمِهِا.

الآية هي العلامة و آياته سبحانه تكوينية و تدوينية و التكوينية آفاقية وانفسية والآفاقية هي كلّ ما في سجلّ الوجود و صفحات الأعيان و كلّ آية منها عالم مستقلّ في كونها برهاناً على الحقّ سبحانه والأنفسية هي النفوس البشرية لاسبها الكاملة منها، فإنّ الانسان نسخة منتخبة من العالم الكبير بل الإنسان الكامل الذى هو خليفة الله اكبر من العالم الآفاقى بالاقتدار عليه و كون العالم مطيعاً لارادته بالتسخير والانتقار و اكرم الآيات في جميع العوالم، هي الآية المحمّدية البيضاء ثمّ العلوية العليا والأولى هي عقل الكلّ والثانية هي نفس الكلّ، ثمّ الائمة من اولادهما صلوات الله و سلامه عليهم.

قوله - عليه السلام - وَكُلُّ اَبَاتِكَ كَرِيْمٌ

لأنّ كلّ شىء بوجهه الذى به يكون آية الله و هادياً للخلق إليه يكون كريماً و إن كان بالنظر إلى ماهيته و وجهه إلى نفسه ليس بشىء؛ بل ان هو الآ كسراب بقية يحسبه الظلمان ماءً، فالأول هو الوجهة التوراتية من كلّ ممكن موجود والثانى هو الوجهة الظلمانية منه ولهذا قالوا كلّ ممكن زوج تركيبي، فافهم ذلك.

قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِاَبَاتِكَ كَلِّهٖا.

فانّ لكلّ آية في العالم قسماً من الإرتباط والاتصال بسائر اجزاء العالم لأنّ اجزاء العالم متصلة مؤتلفة و مجموع العالم كأنه شخص واحد، فلكلّ آية ربط بالعبد بنحو خاصّ لعلها تناسب حاجته ولمّ شعثه و جمع شمله، فالحرى أن لا يترك الذاعى في مقام التوسل شيئاً، ألا أن يتوسل، به و يدعو الله بحرمته.

قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِمَا اَنْتَ فِيْهِ مِنَ الشَّيْءِ وَالْجَبْرُوتِ.

الشأن هو العمل والشغل الذى يعرف شاغله به و يكون له نحو تخصّص به و كون الحقّ تعالى في شأنه بنحو الظرفية المستفادة من لفظة (في) مأخوذ من قوله عزّ من

قائل، كل يوم هو فى شأن وفيه إيماء لطيف الى سريان نوره فى أفعاله وصنائه بحيث لا يخلو ذرة فى الأرض ولا فى السماء ألا وهى من مجالى نوره ومظاهر جماله وجلاله و مطارح اشعته، كما قال قيلة العارفين على - عليه السلام - ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله فيه على أحد الوجوه.

والجبروت فعلوت من الجبر فى مقابل الكسر لإنجبار نقائص الممكنات بعظيم كمال الواجب وإفاضته واحسانه تعالى ويمكن أن يكون من مادة الجبار ليكون إشارة الى غاية جلال المرتفع عن الاوهام والعقول، و فى إصطلاح أهل الحكمة والعرفان يطلق الجبروت على عالم العقول المجردة الطولية والعرضية وأعنى بالعرضية اصول حقائق الانواع الكونية وأرباب طلسماتها وهى المثل التورية الأفلاطونية، فلا يبعد حينئذ أن يراد بالشأن الفيض المقدس والوجود المنبسط الذى هو صنع الله و شأنه و وجهه الباقى من كل شىء، و بالجبروت العقول المجردة التى هى افضل طبقات الممكنات فى قوسى التزول والصعود.

و حيث قد عرفت؛ أن الوجود المنبسط السارى فى ماهيات الممكنات عين العلم والقدرة والحياة والإرادة والتورية والخيرية والعشق بذاته و بآثاره فصنع الوجود فى كل شىء صنع هذه الاوصاف فيه، لكن على قدر حظّه من الوجود فصَحّ حينئذٍ قوله عليه السلام.

وَأَسْأَلُكَ بِكُلِّ شَيْءٍ وَخَدَّه.

لأنه أراد من كل شأن كل واحدة من هذه الصفات الوجودية التى جميعها شأنه و صنعه، لأن هذه الصفات و ان كانت متحدة مع حيثة الوجود العقلى الحقيقى لكن كل واحدة منها باعتبار أن لكل منها مفهوماً ومعنى جائر صحيح و على الحكيم الإلهى أن يجمع بين التظيرين توحيد الكثير و تكثير الواحد فى مقام توحيد الكثير يرجع جميع هذه الصفات الكمالية إلى غيب الوجود و فى مقام التفصيل و تكثير الواحد يلاحظ كل واحدة منها منفردة بماله من الحكم والاثـر الخاص به.

فوله - عليه السلام - وَتَجَبَّرُوتِ وَخَدَّهَا.

فعنا واضع بناء على تفسير الجبروت بعالم العقول المجردة والملائكة المقربين.
قوله - عليه السلام - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْأَلُكَ بِمَا تُجِيبُنِيْ بِهِ حِيْنَ اَسْأَلُكَ فَاَجِبْنِيْ
بِاَللّٰهِ.

أقول: ينبغي تحقيق امرين في شرح هذه الجملة المباركة:
أحدهما: أَنَّ ما يجيب الله به عبده عند سؤاله وقع مورداً للسؤال والتوسل
في الدعاء مثل التوسل بهائه وجماله وكماله سبحانه، لكنّ لما كانت الاوصاف
الالهية والتعوت الربانية كثيرة جداً، أضعاف ماتوسل به في مجموع الدعاء عمم الامام
- روى له الفدا - توسله بحيث يشمل جميع الوسائل بقوله بما تجيبني أى كل وسيلة
تكون سبباً للإجابة طلباً للإختصار والإيجاز الذي هو من محسنات الكلام.

و ثانيهما: أَنَّ في كلامه والجملة الاخيرة من دعائه - عليه السلام - سرّاً
عجيباً و رمزاً لطيفاً؛ بيانه أَنَّ السؤال من الله سبحانه والتوسل بالوسائل الإلهية أمر
مطلوب مرغوب فيه دائماً؛ لكنّ إدامة هذه الحالة والتمكين الدائم في موقف السؤال غير
ممکن عادة، إلا أَنَّ تدبيراً عقلياً صدر من معدن الولاية يمكن به وبسلوك طريقه إدامة
السؤال والتضرع والتوسل، وهوان يسأل العبد من الله سبحانه بما يجيبه عقيب السؤال
على نهج القضية الطبيعية الكنتية، فإنّ لكلّ سؤال بالوسائل الإلهية اجابة والسؤال
بكل إجابة يشمل جميع هذه الإجابات فكلّ سؤال يستعقب إجابة قد وقع وأنشأ
التوسل به بنفس هذه الفقرة الشريفة من الدعاء؛ فهذه الجملة الأخيرة من الدعاء
المبارك بمنزلة أسئلة غير متناهية. فافهم فانه غامض دقيق، ألهمنى الله تعالى به و
هو الفضل المعام.

قوله - عليه السلام - فَاَجِبْنِيْ بِاَللّٰهِ، هذه الكلمة المباركة نتيجة جميع
الفقرات السابقة وغاية لمجموعها ومفادها طلب الإجابة من حضرة الألوهية الجامعة
لجميع الأسماء الإلهية، وقد وعد سبحانه بالإجابة، وإنجاز الوعد حسن عقلا، قال
العارف المحقق في «فصوص الحكم» الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد والحضرة
الإلهية يطلب الثناء الى آخر كلامه، أقول للإجابة مرتبتين:

أحديهما: مرتبة تفصيلية و هى بعد الدعاء بنيل العبد الى مطلوبه و مرتبة اجمالية منطقية فى الدعاء، بل هى قبل الدعاء و هى قيام العبد فى موقف الدعاء الذى لا يمكن إلا بجذبة قوية من الحق (اى دعا ازتو اجابت هم زتو) و هى حقيقة الإجابة و روحها، بل الوقوف فى هذا الموقف الشامخ وهو الإنقطاع إلى حضرة الحق الذى واجل من نيل الداعى إلى مقصده عند من كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد.

فإن قلت: الإجابة التفصيلية بمعنى نيل العبد إلى غرضه كثيراً ما يتخلف عن الدعاء بدهاء، إنا نرى أن كثيراً من الأدعية لا يستجاب.

قلت: فى الجواب عنه وجوه: احسنها ما قاله الامام مولانا معلم الملك والملوك جعفر بن محمد الصادق — صلوات الله و سلامه عليه — فى جواب سؤال السائل عنه — عليه السلام — بقوله ما بالناس ندعو فلا يستجاب لنا فاجاب — عليه السلام — لأنكم تدعون من لا تعرفونه؛ أقول: مراده روحى له الفداء أنكم فى حجب الاوهام و أغشية التخيلات تدعون غير الله و ماسميتموه الهأ فى أوهاكم فهو غير الله بل هو مخلوق لكم مردود اليكم، والغافلون الجاهلون للعلوم الحقيقية لا يمكنهم تصوّر مبدأ العالم مجرداً عن المادّة والزمان والمكان لالفهم بالحسيّات و كونهم مسجونين بسجن الزمان والمكان وقد أجاب بعض أهل العصر فى بعض مكاتيبه عن الاشكال بأنّ عدم إستجابة كثير من الدعوات سببه عدم الوفاء منا بالعهد باطاعة الله فى أوامره و نواهيه و قد قال سبحانه فى كتاب الكريم «أوفوا بعهدى أوف بعهدكم» و إجابة منه تعالى وفاء بعهد منوط بوفائنا بعهدنا.

قلت: و هو بمنزل عن الصواب، لأنّ الوفاء بالعهد من الله سبحانه على تقدير تسليم عموم الآية لغير بنى اسرائيل، عبارة عن اعطاء نعم الآخرة و غفرانه لذنوب الثائنين و من يشاء من العاصين، فالجواب المذكور بعد تسليم شمول الآية لا يخلو عن تفسير بالرأى و رجم بالغيب.

وليكن هذا آخر كلامنا مما اوردناه فى شرح دعاء السحر و نسأل الله سبحانه

أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم و أن يحشرنا في زمرة عباده السائلين المخلصين و يصلّى
 على محمد و عترته الطاهرين والحمد لله رب العالمين و وقع الفراغ منه صبيحة يوم
 الثلاثاء ثانی شهر شعبان المعظم، سنة ١٣٧٠ في عاصمة تهران حَفَّت بالامان.

معراج



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

معراج

الحمد لله ربّ الآخرة و الأولى و منه المبدأ و إليه المنتهى. و الصلوة و السلام
على رسوله و صفیه و خاتم الأنبياء الذى عرج إلى أقصى ملکوت السماء، ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين أو أدنى، محمد و آله الظاهرين أئمة العالم و الحجج على أهل
الأرض و السماء.

و بعد، از بدیهیات دین حنیف اسلام، و ضروری در نزد مسلمین، مسأله
معراج شریف حضرت رسالت پناهی است، که علاوه بر آیات قرآنیّه و اخبار
مستفیضه از مسلمّات بین خاصّه و عامّه است، و مشتمل بر اسرار عجیبه و دقایق
غریبه و مطالب عالیّه متعالیه می باشد. لهذا به خواهش بعضی از افاضل احباء—
حفظهم الله سبحانه— این مقاله به طور اختصار نوشته شد؛ با اینکه به هیچ وجه
حال مزاجی و وقت مساعد نبود، ولی امید به توفیق الهی و توجّه معنوی روح مبارک
حضرت ختمی مرتبت— صلی الله علیه و آله و سلم— که به نحو احسن خاتمت
یابد؛ و این مقاله در چند فصل است:

«فصل اول»

بدان که در معراج حضرت رسول —صلی الله علیه و آله— چند قول است:
اول: آنکه عروج حضرت و جمیع مشاهدات آن جناب در رؤیا بوده است،
نه در بیداری.

و این قول باطل و مردود است، زیرا که: علاوه برآنکه مخالف اجماع و
مسلم علمای اسلام است، با آیه مبارکه که در اول سوره بنی اسرائیل است، منافات
دارد؛ برای اینکه آیه می فرماید: «سبحان الذی اسرى بعبده لیلاً من...» مفاد آن
تسبیح و تقدیس تعظیم ذات اقدس الهی است، باینکه بنده خود را در شب به
معراج برد، و این خود، دلیل بر عظمت و اهمیت فوق العاده امر معراج است و اگر
سیر حضرت و عروج آن جناب در خواب بود، مورد این همه اهمیت و عظمت واقع
نمی شد، بلکه ذیل آیه که فرموده است: «لنریه من آیاتنا» هم ظاهر در رؤیت، در
بیداری است.

قول دوم: آن است که معراج در بیداری بوده، ولی عروج فقط به روح
مبارک بوده است، ولی بدن شریف آن حضرت حرکت و تحوّل نداشته است.

این قول هم غلط و باطل است، زیرا که: عروج روحی عبارت از احاطه
علمیه است به حقایق عوالم سماوی و ملائکه و ارواح انبیاء—علیهم السلام— و این
خود، از لوازم نبوت، خصوصاً مقام خاتمیت است و امر زائدی بر مرتبه خاتمیت
نیست و آیه مبارکه دلالت دارد براینکه خداوند عبدخود یعنی پیغمبر را به معراج
برد و عبد مجموع هویت مبارکه از روح و جسد است، نه روح مجرد از بدن و بعضی
از يك فقره که در «دعای ندبه» وارد است، به اشتباه افتاده اند و آن جمله این

است: «وَعَرَجَتْ بِرُوحِهِ إِلَى السَّمَاءِ»

و جواب این شبهه این است که: بعد از دلالت آیه، بر معراج مجموع روح و بدن آن جناب، این جمله را توجیه بایست نمود و به نظر می‌رسد که «باء» در «بروحه» باء سببیّه است، یعنی به سبب روح و قوه روح آن حضرت و مشایعت بدن با روح که تشریح خواهیم نمود به این نحو که عروج دادی رسول خود را، نه اینکه فقط روح عروج نموده؛ بلکه قوت روحانیت خاتمیت سبب معراج به تمام معنی گردید.

قول سوم: که حقّ و مطابق ظواهر آیات؛ بلکه صریح اخبار است، آن است که: معراج در بیداری بوده و روح و جسد مبارك به معیت هم، به عوالم عالیه عروج فرمودند.

«فصل دوم»

در بیان استدلال عقلی و پاره‌ای از امور ذوقیه که در معراج به نظر رسیده است.

و این مطلب، موقوف بر تمهید مقدمه علمیّه است:

پوشیده نیست که هر چند روح مجرد از عالم قدس و امر است و بدن از عالم اجسام و مواد طبیعیّه است و بین این دو قوه روحانی و جسمانی، علاقه و ارتباط کامل تکوینی است، لکن این ارتباط و تبعیت بدن نسبت به روح، در همه افراد انسان یکسان نیست و به نحو واحد نمی‌توان دانست، بلکه در افراد عادی انسان بسیاری از موارد است که روح متوجه به امری است که می‌خواهد آن را ایجاد کند؛ اما بدن مطاوع نیست و تمکین از اراده روح می‌کند ولی در روح مبارك حضرت خاتم — صلی الله علیه و آله — نهایت موافقت و آشنائی و ربط با بدن شریف بوده است؛ از دو جهت:

جهت اول: آنکه: جسد مبارك آن جناب از غایت لطافت، که چون مرکب روح عظیم خاتمیّت است؛ مافوق برای او در اجسام نتوان فرض نمود، زیرا که: در محلّ خود مقرر گردیده که عظمت روح تابع استعداد و آمادگی کامل بدن است که به مزاج خاصّ بایست تناسب بین روح و بدن باشد و قاعده محکمه: «اشترک معنوی حقیقت وجود» این معنی را می‌رساند که هر بدنی از حیث مرتبه وجود؛ افق آن متصل به افق وجودی روح اوست.

جهت دوم: قوت روح خاتمیّت و تسلط کامل بر بدن شریف، و از اثر این دو امر، بدن مبارك مشایعت و تبعیت با روح شریف داشت و به محض عروج روح

به عالم ملکوت، بدن هم به حرکت جسمانی منتقل به همان عالمی که روح متوجه بوده، می گردیده است. خلاصه ظاهر آن جناب عین باطن، و باطن متحد با ظاهر، و روح متجسد، و جسد متروح همین است؛ چنانچه بدن مبارک، ظلّ و سایه نداشته، چون که روح، ظلّ و سایه جسمانی ندارد و شاید در کلمه مبارکه «یس» اگر دو کلمه باشد؛ یعنی: یاء حرف ندا و سین منادی باشد، اشارت به همین مطلب است، زیرا که: سین حرفی است که زُبُر و بینه او یکی است و هر دو عدد شصت می باشد و چون زیر و بینه، از حروف روح و جسد و باطن و ظاهر هستند؛ نسبت به یکدیگر، پس معنی کلمه مبارکه «یس» به این احتمال چنین می شود: ای کسی که سین توهستی، یعنی ظاهر تو، عین باطن و روح تو، عین بدن تو و بدن تو، عین روح تو است.

محصل مطلب اینکه: سیر روحی آن حضرت در عوالم؛ مستلزم سیر جسد و بدن و مشاهدات حسیه آن جناب می باشد.

و اما آنچه راجع به امور ذوقیه و لطایف مقام است؛ این است که: چون رسول خدا مقام محبوبیت کامله در درگاه الهی دارد، و مرتبه آن حضرت قرب الفرائضی است، که از مرتبه محب بودن به محبوبیت منتهی شده است؛ بسیار مقتضی بود که حضرت احدیت — جلّ ذکره — محبوب خود را دعوت به منزل خود فرماید و خداوند منزل به معنی مکان ندارد؛ ولی تمام عوالم هستی ملک الهی است و این دعوت مقتضی است، که حضرت رسول به همه عوالم هستی که ملک الهی است بروند و وجود محیط آن حضرت به هر عالمی از عوالم هستی عبور فرمایند، چنانکه تفصیل آن در فصول آینده ذکر خواهد شد؛ ان شاء الله العزیز.

«فصل سوم»

شاید بعضی چنین توهم کنند، که معراج، يك نوع عروج و بالا رفتن است به عوالم سماوات و ملایکه، که ساکنین و مرتبطين به افلاك و غیر آنها هستند و مکالمات با آنها و مشاهدات؛ و بعد حضور در بزم قرب الهی؛ و خیال کنند که معراج همین است، فقط.

این سخن تا آنجا درست است، لیکن وسعت حقیقت معراج، زیاده‌تر از این مقداری است که توهم گردیده؛ بلکه تحقق، مقتضی است که معراج، سیر در کلیه عوالم هستی و برخورد به اسرار و اطلاق و احاطه کامل بر حقایق عوالم امکانیه باشد.

و تلخیص کلام آنکه: کلیه عالم امکان منحصر به سه عالم است: عالم حسی طبیعی مادی، عالم مثالی برزخی، و عالم عقل ابدایی.

اما عالم طبیعی: از منتهای کره خاک است تا به آخرین کوه آسمانی و آنچه که قابل حساس، به یکی از حواس ظاهره، یا از شؤون محسوسات ظاهره است.

و اما عالم مثالی برزخی: محاذی عالم طبیعی و عالم عقلی است. به این معنی که: آنچه در عالم عقلی حقایق عقلیه، و اصول جهات امکانیه به وجود ابدایی وجود دارند، مقام تشبیه و تمثیل آنها در عالم برزخ کلی موجود و متحقق است؛ برآنچه که در عالم طبیعی مادی موجود است و حد اعلی و مقام لطافت و وجود اصفی و اکمل آنها، در عالم برزخ مثالی می باشد، و در حقیقت عالم مثال کلی مقداری، وجه نازل عالم عقلی و وجه صاعد و اعلاى عالم طبیعی است، و از همین نظر؛ این عالم را «برزخ» و عالم «بین‌العالمین» گویند و برزخ ارواح، بعد از موت از جنس و سنخ

همین عالم است؛ نه عین آن، که بعضی توهم نموده اند؛ و در این عالم بود که حضرت با ارواح انبیاء —علیهم السلام— که به بدنهای مثالی برزخی نزولی متعلق بودند؛ ملاقات و مکالماتی فرمودند، از جمله: در ملکوت بیت المقدس، که ظاهر حدیث دلالت دارد براینکه همه انبیای سلف حاضر بوده اند و حضرت به دستور جبرئیل، امامت جماعت فرمودند و تمامت انبیا اقتدای در نماز، به حضرت فرموده اند؛ کما فی الخبر، علی مارواه فی الصافی: «فلما استوا اخذ جبرئیل بعضی فقط منی و اتمهم ولا فخری». یعنی: وقتی که صفوف انبیا —علیهم السلام— مرتب شد، جبرئیل بازوی مرا گرفت و مقدم بر همه قرار داد و من امامت برای انبیا نمودم و امامت بر همه انبیاء، فخری برای من نیست؛ بلکه بندگی و مرحله عبدیت من برای الهی فخر است؛ زیرا معلول فقط قوت و شوکت و فخر او به علت مفیضة اوست که پروردگار است، نه زیردستان خود.

نکته: چون در سفر معراج، تمام حقایق نفس الامر و صورت واقعیۃ اوضاع عوالم منکشف گردیده است؛ از متابعت معنوی انبیای سلف، نسبت به مقام خاتمیت و تابع بودن آنها و متبوع مطلق بودن رسول اکرم؛ لهذا این معنی به صورت نماز جماعت و اقتدای به حضرت تجلی نموده و ظاهر گردیده است، از جمله: پیغمبر فرموده اند: رسیدیم به آسمان ششم «و اذاً فیها رجل ادیم طویل لوان علیه قیصین، لنفذه شعره فیها، و سمعته یقول: یزعم بنو اسرائیل انی اکرم وُلد آدم علی الله و هذا رجل اکرم علی الله منی،

فقلت: من هذا یا جبرئیل،

فقال: اخوک موسی بن عمران،

فسلمت علیه و سلم علی و استغفرت له و استغفرلی و اذاً فیها من الملائكة

الخشوع مثل ما فی السموات».

و این مشاهده و ملاقات حضرت موسی، در حال عروج به معراج بوده، و یک ملاقات دیگر هم در موقع برگشت از معراج، با حضرت موسی واقع شد و بیان

آن توقف دارد بر ذکر خبری که در این باب است و آن این است:

«ثم مضیت مع جبرئیل فدخلت البيت المعمور فصلیت فیها رکعتین و معی اناس من اصحابی؛ الی ان قال —صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ—

ثم: خرجت فانقاد لی نهران: نهریسمی الکوثر، و نهریسمی الرحمة، فشربت من الکوثر و اغتسلت من الرحمة، ثم انقاد الی جمیعاً، حتی دخلت الجنة، الی ان قال —صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ—

و اذاً تراها کالمیشک و اذاً جاریة تنففس^۱ فی أنهار الجنة. فقلت: لمن انت یا جاریة؟.

فقالت: لزید بن حارثة.

فبشرته بها حین أصبحت،

و اذاً بطیرها کالبخت، و اذاً برمانها مثل الاوانی العظام، و اذاً شجرة لو ارسل طائر فی اصلها ما دارها سبع مائة سنة، و لیس فی الجنة منزل الا و فیها، فقلت: یا جبرئیل؛ ماهذه شجرة طوبی، قال الله تعالى «طوبی لهم و حسن مآب»

قال رسول الله لما دخلت الجنة، رجعت الی نفسی؛

الی ان قال —صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ—

یا رب: اعطیت انبیائک فضائل فاعطنی.

فقال الله تعالى: و قد اعطیتک کلمتین من تحت عرشی «لا حول ولا قوة الا بالله» و «لا منجى منك الا الیک».

قال —صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ— و علمتی الملائكة قولاً، ا قوله اذا أصبحت و امسیت «اللهم انّ ظلمی اصبح مستجيراً بعفوک، و ذنبی اصبح مستجيراً بمغفرتک، و ذلی اصبح مستجيراً بعزک، و فقری اصبح مستجيراً بغناک، و وجهی البالی اصبح مستجيراً بوجهک الباقي، اذی لا ینفی».

۱- انففس الشیء: واژگون شدن و زیر و رو شدن چیزی.

«اسرار و لطایف»

سراول: آنکه علت چیست که در بین تمام اوضاع بهشت و صحابه پیغمبر -صلی الله علیه و آله- جاریه بهشتی که راجع به زید بن حارثه می باشد؛ بر حضرت نمودار و تجلی کرد؟.

گویا: سبب این است که چون زید بن حارثه روزی به حضرت رسول -صلی الله علیه و آله و سلم- عرض کرد که: من در مرتبه یقین به عالم آخرت به مرتبه ایمان عیانی رسیده، و تمام اوضاع قیامت و بهشت و جهنم را در همین عالم مشاهده می کنم؛ و راست هم می گفت، چنانکه در همان حدیث، حضرت او را تصدیق فرمود؛ خواستند در مقابل جلورفتن زید، و مشاهده قبل از موت او، به او بفهمانند که؛ ماهم وضع اخروی ترا که از جمله آن، جاریه بهشتی است در تجلی و ظهور، جلوتر و مقدم بر همه اوضاع قرار دادیم، ولیکن جاریه، فقط نسبت و ارتباط به زید دارد؛ اما شجره طوبی، که راجع به حضرت امیرالمؤمنین -علیه السلام- است و مطابق اخبار صحیحیه از خانه او روئیده و به تمام خانه های بهشت گسترده شده است؛ ارتباط به همه ساکنین بهشت و ملکوت اعلی دارد، و سبقت علی -علیه السلام- در ایمان عیانی به آخرت، نتیجه آن سبق تجلی شجره طوبی است، و از اینجا برتری مقام ولایت کلیه آن حضرت، بر زید بن حارثه و سایرین معلوم و محقق می شود؛ چنانکه بر فطین هوشمند غنی نیست که؛ چگونه از حدیث فوق این معنی مستفاد می گردد.

سردوم: فرمود در نهر رحمت، غسل کردم و گویا در این غسل، اثر تکوینی بوده است که از هر قطره آن، ملکی که چشمه رحمت و گوهر فیض است، آفریده شد و اضافه به حضرت رسول پیدا کردند، زیرا که ماده اصلیه تکون اینها؛ از قطرات غسل آن جناب می باشد و قهراً تمام آنها، مرتبطاً به اقامت مرحومه پیغمبر هستند، ان شاء الله العزیز.

سرسوم: در فرق بین ذکر است که از حضرت احدیت، بدون واسطه به

حضرت رسول افاضه شد و بین ذکرى که ملائکه؛ تقدیم حضور ایشان نمودند. و فرقی آنها این است که: در ذکر الهی که به نصّ حدیث از تحت عرش. یعنی از مقام ذات احدی افاضه شده است، بجز ذات احدیت ملحوظ نشده؛ حتّی صفات الهیه از: رضا و غضب و عزّت و غنا و امثال آنکه؛ در غیب ذات احدیت به طور استهلاک است، اعتبار گردیده است، زیرا که: «لا منجى منك الا اليك» کاف خطاب، در دو مورد، اشاره به غیب ذات است و این تجلّی ذاتی است؛ ولی در دعای ملائکه، این طور نیست، و توحید در اول؛ که تجلّی ذاتی است، اکمل و اتمّ از توحید صفاتی و افعالی است، که در دعای فرشتگان اشعار دارد.

«فصل چهارم»

بنی اکرم اسلام، از سفر معراج، برای امت مسلمان تا روز قیامت ارمغانی دارد؛ لذا بدان که هر چند برطبق آیات کریمه وارده در آخر سوره مبارکه «بقره» و اخبار معتبره، الطاف الهیه که در سفر معراج از حضرت احدیت به مسلمین به توسط حضرت رسول عنایت گردید، بسیار است؛ لکن عمده و اهم و افضل از همه آنها، تشریع صلاة یومیه است و در این باب چند مبحث است:

مبحث اول:

در بیان اینکه قبل از معراج، در بین مسلمین، نماز، معمول نبوده؛ ولی شخص حضرت رسول و علی علیه السلام — داخل منزل، می خواندند؛ هر چند معلوم نیست که به همین کیفیت بوده است، یا به خودیگر؛ ولی سبب اینکه در بین مسلمین، هنوز به طور عموم تشریع این فریضه نشده بود، ظاهر این است که مقام صلاة که حضور در موقف توجه خاص به مبدأ و مکالمه و تسبیح باری — عز اسمہ — است، متوقف بر قابلیت و استعداد و تهیو خاصی است، که تا آن شب، این لیاقت و استعداد، به مقام کمال نرسیده بود.

توضیح این مطلب آنکه: عالم تشریع احکام و تکلیف، مکمل و متمم عالم تکوین است، چنانکه هویدا است که ملکات حمیده و صفات فاضله، شوؤن و خودیة نفس ناطقه و جان آدمی است؛ بلکه به طور تحقیق متحد با نفس می باشند؛ این خود استکمال وجودی و تکوینی است، و حصول این مرتبه، از عمل به آداب و سنن مرضیه و نوامیس شرعیه است.

مقصود این است که: همچنانکه در عالم تکوین، افاضه صورت و فعلیت خاصه، از حضرت وهاب بتمامه، متوقف بر تهیو و استعداد ماده است؛ مثل اینکه:

نقش صورت انسانیت و خروج ماده، از قوه به فعل، در مقام عِلَقَه و مُضَغَه، ممکن نیست؛ بلکه بعد از تکامل جنین در رحم، قابل افاضه صورت انسانیه می‌گردد؛ همچنین، تهیو نفس برای حضور در موقف صلات و قیام عندالله تعالی، شرط تشریع صلات است، و این تهیو در شب معراج، به مقام کمال رسیده است، و شاید، سر آن این است که: در آن شب، انوار خاصه و اشراقات مخصوصه، به روح مبارک حضرت رسول (ص) رسید و چون روح مبارک آنحضرت به منزله مرات صافیّه است، که انوار را از خود منعکس می‌کند، ارواح ما امت، که در محاذات روح حضرت بودند، از برکت این انعکاسات نوریه، به مقام قابلیت تشریع صلات رسیدند؛ والعلم عندالله العلیم الحکیم.

مبحث دوم:

احکام شرعیّه بردو قسم است:

یک قسم، توسط وحی و آمدن جبرئیل به حضرت رسیده است، و یک قسم هم، پاره‌ای از اسراری است که حتی خود مَلَك هم نباید مطلع شود؛ مانند: نماز، که در شب معراج، بدون واسطه از خداوند بزرگ، به ایشان فایض گردیده است.

لذا، صلاة خمس یومیه، که ظاهراً از قسم دوم است؛ و از اینجا عظمت و منزلتشان معلوم می‌شود، در بیان حقیقت نماز است.

مبحث سوم:

بدان که: توحید حقیقی، که نهایت کمال آدمیت و انسانیت است، به طور

اجمال، سه موطن و مقام دارد:

موطن اوّل—مقام روح است، که مرکز اعتقاد و یقین است، و در این مرحله

بایست خداوند را حقیقت محض بداند و ماسوی الله را موهوم تصور کند: «الا کلّ شیء ما خلا الله باطل^۱».

۱— وکلّ نعم لا محالة باطل: بیت از لید شاعر عرب است، که رسول اکرم (ص) آنرا تصدیق فرمودند.

از حضرت صادق : علیه السلام — یا حضرت کاظم — علیه السلام؛ سؤال کردند، از تفسیر آیه مبارکه: «یوم لا ینفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم».

که مراد از قلب سلیم چیست؟

فرمودند: «التَّسْلِيمُ الَّذِیْ یَلْقٰی رَبَّهٗ وَ لَیْسَ فِیْهِ اَحَدٌ سِوَاهُ».

و این ضعیف، در نهایت انکسار به درگاه الهی، عرض می‌کنم: «اللّٰهُمَّ اَهْلُنَا لِقَبُولِ طَوَالِعِ اسْرَارِكَ، وَ کَمَلْنَا بِالْوَصُولِ اِلٰی لَوَاعِکِ اِذْوَارِکَ، بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُکَ وَ سَلَامُکَ عَلَیْهِمْ اَجْمَعِیْنَ».

موطن دوم — منزل لسان است، که بایست زبان ناطق به کلمه طیبۀ توحید: «لا اله الا الله» باشد، به شرط اینکه حرکت لسان، از دل برخیزد و ترجمان قلب باشد.

موطن سوم — توحید تمام جسد و بدن، با مجموع قوای طبیعی و ادراکی که در مواضع مختلفۀ بدن نهاده شده‌اند و توحید تمام بدن، به صورت نماز متحقق می‌گردد. یعنی توحید بدن و تسلیم قوای انسانی به درگاه الهی، همان هیئت نماز است: از قیام و قعود و رکوع و سجود و قرائت و تشهد و سلام، بعد از نیت، که توحید قلب و نماز قلب است و چون توحید الهی دریایی بی‌پایان است؛ لهذا، نماز، مراتب غیرمتناهیۀ دارد و از جهات فضیلت؛ درجات بی‌شماری را داراست، و چون دریا موجهای گوناگون دارد، لهذا نماز هم موجهای متعدّد دارد: از تکبیرۀ الاحرام و قیام و رکوع و سجود و سایر اجزاء، به خلاف نماز نصاری، که ظاهراً همان قیام است، با دعای خاص که می‌خوانند؛ ولی در نماز مسلمین، مصلی، در حال واحد نیست، گاهی متحرک و گاهی ساکن و گاهی راکع و وقتی ساجد است؛ زیرا که دریای توحید تموجات گوناگون در اوست.

تفصیل این مطلب، این است که: نمازگزار بعد از ادای تکبیرۀ الاحرام و خواندن حمد، از ذکر صفات الهی، مانند: رحمان و رحیم و مالک یوم الدین؛ سلطان

عظمت الهی بر او مستولی شده، و خود را در موقف نماز، در حضور الهی ناچیز و نابود تصور نماید و در اثر غلبه این حالت، به رکوع می رود، که خضوع و کوچکی است و در اثر این خضوع، یعنی رکوع و ذکر رکوع؛ سلطان کبریائی زیاده‌تر تجلی کند، و به سجود می رود که خضوع کامل است، و چون سراز سجدهٔ اول بردارد، بهجت و نوری در خود مشاهده کند، که اقتضای سجدهٔ دوم را دارد. سجدهٔ اول، در اثر رعب و هیمنت الهی است؛ سجدهٔ دوم، در اثر جذب و رغبت عبد است، و تا اینجا که برسد، یک رکعت کامل انجام گرفته است، و رکعت دوم، برای این است که انسان، در قوس نزولی، مشمول عنایات الهیه بوده؛ یعنی فیض ایجاد، به حسب سلسله علل الهیه، نوبت هستی را به او رسانیده است، و شکر این عنایات، رکعت اول است و پس از موجودیت در قوس صعود، به مرتبهٔ ادراک و شعور و تمیز، از مرتبه حیوان نایل گردیده است؛ با آنچه که لوازم آن بوده، از قوی و مشاعر، به او اعطا گردیده است، و رکعت دوم، شکر این عطای الهی است؛ و اما رکعت سوم، مغرب و دو رکعت اخیرهٔ ظهر و عصر و عشا؛ مطابق اخبار معتبره، فرض التبی هستند؛ که هرگاه نقیصه در دو رکعت اول است، جبران به رکعت اخیره، که فرض التبی است بشود؛ والله تعالیٰ يعلم اسرار.

خلاصهٔ کلام این است که: ورود در دریای توحید که حقیقت نماز است، مستلزم این تموجات و تنوعات است که بیان شد؛ ولی به طور اختصار گفتیم که: پس نماز، عبور از همه کثرات امکانیه و وصول به مقام وحدت است، و نماز، انقطاع از دنیا و لوازم دنیاست بالمره، و التجای به عالم غیرمتناهی آخرت و قیامت حقیقی، که قیام عندالله است، می باشد؛ و باید نمازگزار، از همه چیز بگذرد در حال نماز؛ الا از خداوند عظیم، و در خبر است که فرموده اند: «ولیکن صلاتک صلوۃ مودع» یعنی: در نماز با همه چیز وداع کن و مفارقت همه اوضاع هستی را بر دل خود راه ده؛ الا از حضرت حق، جل ذکره. از مجموع مطالب معلوم شد که: برای امت اسلام، ارمغان و هدیه‌ای بالاتر از نماز نبوده؛ بلکه پیغمبر، نماز را قرۃ العین خود خوانده، کہا قال

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «جَعَلَتْ قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» پس قَرَّةَ الْعَيْنِ خود را، به ما مسلمین بعد از سفر معراج، مرحمت فرموده است.

تَنْبِيْهُ فِيهِ إِنْقَاطُ أُخْرَوِي.

وقتی که شخص، صدای مؤذّن را به گفتن «الله اکبر» شنید سزاوار است که در قلب خود، خطور دهد که منادی الهی، در صبح قیامت اعلام می‌کند، که ای افراد بشر حاضر بشوید به عرصه قیامت؛ برای قیام عندالله، و حشر و ندای مؤذّن، مردگان عالم طبیعت را، که در گورستان عالم مادی مدفون شده‌اند، إحضار برای نماز می‌کند، که آن هم قیام عندالله است؛ چنانکه اشاره کردیم.

تَنْبِيْهُ فِيهِ نُضْحٌ وَارْشَادُ:

بایست مکان نمازگزار، یا مسجد و یا خانه یا جای دیگر، از زینت و زیور دنیوی دور باشد، بلکه وضع مکان طوری باشد که مصلی را به یاد آخرت و عالم تجرّد وادار کند؛ قالیهای نفیس و چراغهای زیاد و چندین شاخه، هیچ مناسبت با حال صلاّه ندارد. قَالَ الشَّهِيدُ الثَّانِي زَيْنُ الدِّينِ — قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ — فِي رِسَالَتِهِ فِي اسْرَارِ الصَّلَاةِ: «وَتَحَرَّزْ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الشَّوَارِعِ وَفِي الْمَوَاضِعِ الْمُنْقُوشَةِ الْمَصْنُوعَةِ وَعَلَى الْفَرَشِ الْمَزِينَةِ».

«وَضَلُّ»

هرچند سخن اصلی در معراج، و بیان اسرار آن است و بحث در صلاّه منظور نیست؛ لیکن چون کلام منتهی به آن شد، این مطلب هم ناچار بایست ذکر گردد؛ و آن این است که: تاکنون هرچه گفتیم راجع به مصلی و نمازگزار بود، حال گوئیم آنچه راجع به امور خارجه از مصلی است، که در اثر شروع به نماز با شرایط صحت است؛ مطابق حدیث معتبر که مرحوم صاحب المفاخر والکرامات علی بن طاووس — قَدَسَ سِرَّهُ الشَّرِيفُ — در کتاب «فلاح السائل» نقل کرده، چهار امر است: «فَقَدْ رَوَى السَّيِّدُ — رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ — عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ — قَدَسَ سِرَّهُ —

عن مولانا الباقر — علیه الصلوة والسلام — انه قال رسول الله، صَلَّى الله عليه وآله: «اذا قام العبد المؤمن الى صلوته، نظر الله اليه حتى ينصرف واطلته الرحمة من فوق رأسه الى افق السماء و وكل الله به ملكاً قائماً على رأسه، يقول: ايها المصلّي؛ لو تعلم من ينظر اليك ومن تناجي ما التفت ولازلت من موضعك».

جمله اول حديث مبارك، که نظریا اقبال الهی به مصلی است؛ مقصود از آن، نظر و توجه خاص الهی است، زیرا که: نظر الهی از لحاظ علیّت و خلق با همه موجودات، در همه وقت است؛ پس این نظر، حالت معنویّه خاصی است و آن، اثر رایحه محبت الهیه در قلب عبد و جذبه مخصوصی است، که قلب از حال طبیعی خارج می شود؛ و گاهی در سجده یا رکوع، مانع استقرار است و چون قهری است و بدون اختیار مصلی است؛ موجب بطلان صلاة نیست — چنانکه در بحث فقه گفتیم و این نظر خاص الهی، در وجود انسان نظیری دارد که برای تشخیص نظیر و توجه عمومی؛ از نظر خصوصی، به مصلی نافع است و آن این است که: نفس ناطقه، نسبت به تمام بدن، تعلق تدبیری دارد و تمام اعضا و قو، در تحت حکومت و تسخیر نفس می باشند؛ این نظر و توجه عالم نفس است، به همه اجزای بدن؛ ولی گاهی اگر عضوی مریض بشود؛ مثل اینکه: عارضه ای مثلاً به چشم برسد، نفس یک نوع توجه ارادی خاص، نسبت به آن پیدا می کند، به طوری که به طبیب مراجعه و به دستور طبیب در معالجه آن عضو عمل نموده؛ با عنایت خاصی که با سایر اعضا ندارد.

و جمله دوم، که احاطه رحمت الهیه بعید است در حال نماز، گویا مراد جدا شدن نفس است از عوالم مادیّه، به تمام معنی و دخول در دریای تجرّد و افق عالم ماوراء الطبیعه، که خیر محض است و هیچ گونه از مظاهر غضب و تجلیات خشم، که از عالم مادون هستند؛ در فضای تجرّد مطلق تصوّر ندارد و عبارت حدیث که: «من فوق رأسه» اشاره عجیبه به این معنی دارد، کَمَا لَا يَخْفَى عَنِ الْقَاطِنِ.

و فرشتگانی که همیشه در این عالم مافوق طبیعی هستند، هرگز از آنها

عصیان صادر نشود، و نیز انسان در نماز، که وارد عالم آنان گردید، سنخیت و جنسیت حاصل می‌شود؛ بین نمازگزار و فرشتگان از برکت نماز؛ و چون همیشه سنخیت و هم‌جنس بودن، علت ضمّ و انضمام است؛ لهذا افواج ملایکه در حول وجود آدمی إحاطه دارند؛ پس معنی جمله سَوَم حدیث که: «والملائكة تحفة» نیز معلوم شد.

و اما جمله چهارم: که خداوند عظیم ملکی را وادار فرماید که از سمت بالای سر مصلی، که اشاره به افق اعلای وجود روحانی مصلی است، ندا می‌کند که اگر بدانی؛ کدام حقیقت مقدسه نظر به تودارد و اگر بدانی به کجا رسیده‌ای در مقام صعود، که با آن حضرت، مناجات و راز و نیازی داری؛ هرگز از این حال، یعنی حال نماز التفات به چیز دیگر نخواهی کرد، و میل نخواهی کرد که غمازه آخر برسد؛ پس این جمله، ظاهراً علاوه بر مأموریت فرشته؛ برای کثرت اشتیاق ملایکه است، به اینکه مصلی عالم آنها را ترك نکند و این رفیق ملکوتی، ترك رفاقت و صحابت فرشتگان را ننماید، والعلم عندالله سبحانه واولیائه علیهم السلام.

«فصل پنجم»

در فصول سابق اشاره کردیم که از جمله عوالم کلیّه، عالم کون، و عالم مثال اکبر و صور برزخیّه است و گفتیم که این برزخ غیر از برزخ بعد از موت نفوس انسانیّه است، زیرا که این برزخ در قوس نزول است و برزخ بعد از موت در قوس صعود و متکون از ملکات و صفات نفس است. حال گوئیم در عالم مثال صوری جمیع حقایق به صورت تجسم در سفر معراج برای حضرت خاتم مشهود گردید؛ چنانکه در عالم عقلی فوق، عالم مثال اکبر، حقایق به صور عقلیّه کلیّه که عالم عقلانی است مقول و معلوم گردید و از جمله صور برزخیّه که مشهود شد این دو مورد است که از حضرت منقول است:

قال -صلی الله علیه وآله- : «فبینا انا فی مسیری اذ نادانی منادٍ عن یمینی، یا محمد فلم اجد له ولم التفت الیه، ثم استقبلتني امرأة کاشفة عن ذراعها علیها من کلّ زینة الدنیا؛ فقالت یا محمد انظرنی حتی اکلمک، فلم التفت الیه؛ الی ان قال -صلی الله علیه وآله- ثم اتانی الخازن بثلاثة اوانٍ؛ اناء فیہ لبن و اناء فیہ خمر و اناء فیہ ماء و سمعت قائلاً یقول: ان اخذ الماء غرق و غرقت امته، و ان اخذ الخمر غوی و غویت امته، و ان اخذ اللبن هدی و هدیت امته. قال: فاخذت اللبن و شربت منه؛ فقال جبرئیل: هدی و هدیّت امّتك؛ ثم قال لی ماذا رأیت فی سیرک؟، فقلت: امرأة کذا استقبلتني و قالت کذا، قال انّها حقیقة الدنیا ولو کلمتها لاختارت امّتك الدنیا علی الآخرة...»

و از مطالب عالیّه معراج؛ از لحاظ معنی و صورت، مطلبی است که حدیث مروی در کافی متضمن آن است:

«و فيه قال رسول الله -صلى الله عليه وآله- ثم اوحى الله الى يا محمد: اذن من: صاد فاغسل مساجدك وطهرها وصل لربك؛ فدنا رسول الله من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش الايمن، وعن الصاد -عليه السلام- واما صاد فعين تنبع من تحت العرش وهي التي توضع منها النبي لما عرج به ويدخلها جبرئيل كل يوم فيتغمس فيها؛ ثم يخرج منها فينفض اجنحته، فليس من قطرة يقطر من اجنحته الا خلق الله -تبارك وتعالى- منها ملكاً يستبح الله ويقدسه ويمجده الى يوم القيامة؛ وعن مولانا الكاظم -عليه السلام- انه عين ينتفجر من الركن من اركان العرش، يقال لها ماء الحياة وهو ما قال الله تعالى «ص والقرآن ذى الذكر» وعن الصاد -عليه السلام- انه اسم من اسماء الله در اين مبحث مطالب متعدده منطوى است:

اول آنكه: «ص» مطابق اخبار مذكوره. هم اسم الهى است وهم ماده حيات است و هم آبى است كه متصل به عرش الهى است؛ و هم هم صحيح است. نهايت آنكه در مرتبه اسماء و صفات الهيه، حقيقت اسمى است از اسماء و شأنى از شؤون ذاتيه الهيه؛ زيرا كه ريشه تمامت حقايق امكانيه اعيان ثابته است؛ و اعيان ثابته وجود علمى آنهاست در حضرت علم، كه موجوديت آنها به تبع وجود اسماء و صفات است و در مرتبه ابداع و عالم عقل، حقيقت حيات است كه حيات علم و عرفان مقصود است، و در مرتبه وجود برزخى مثالى، ماده تكون ملايكه است كه به مجرد، وجود حمد و تسبيح و تقديس الهى از آنها به طور دوام متحقق است. تا روز قيامت.

مطلب دوم: از حديث مبارك چنين مستفاد مى شود كه: همچنانكه در عالم طبيعى حسى، اجسام؛ مركب از ماده و خيره و صورت [ميباشند] كه اولى جهت قوه؛ دوم حيثيت فعليت و بروز اثر اجسام است در عالم مثال اكبر؛ و برزخ كلى كه اجسام لطيفه ملائكه در آن عالم است؛ نيز ماده و صورت متحقق است، ولى فرق بسيار بين ماده طبيعى و ماده برزخيه است. زيرا كه ماده عالم طبيعى از صورت خود فاصله زيادى دارد، به واسطه آنكه اطوار متعدده و حرركات جوهرية، بايك سلسله

از علل و اسباب زمانیه و معدّات متعدّده، لازم است که بر ماده بگذرد تا آنکه لایق و مستعدّ قبول صورت گردد، و بعد از تحقّق صورت، بروز اثر و خواصّ آن هم یک رشته از علل معدّات دیگر لازم دارد، تا آنکه اثر مطلوب ظاهر و متحقّق شود، مثل ماده وجود انسان که چقدر وسایط بین نطفه و بین نفخ روح و نفس باید وجود پیدا کند، تا افاضه صورت اخیره یعنی روح بشود، ولی ماده عالم مثال متصل به صورت است؛ به این معنی به مجرد تحقّق ماده صورت جوهریه و خواصّ آن موجود شود، چنانکه در حدیث، حضرت صادق — علیه السلام — فرمود: جبرئیل بعد از اینکه از «ص» خارج می شود باهای خود را حرکت می دهد، هر قطره که از پرها و باها [ی او] ریخته می شود، خداوند عالم از آن ماده لطیفه، منکی خلق می فرماید و به مجرد وجود؛ اثر آن، که حمد و تسبیح است، از آن ملک صادر می شود.

مطلب سوم: در حدیث معراج، خطاب رسید: «یا محمد اذن من صاد» یعنی نزدیک شو به چشمه صاد؛ این کلمه الهیه رمزی در ضمن دارد بسیار دقیق، زیرا که در نزد اهل عرف این کلمه را استعمال نمی کنند؛ بلکه اگر منظور وضوء گرفتن از آب مخصوص باشد، می گوید: از آن آب مخصوص وضوء بگیر؛ لذا «نزدیک شو» در مقدمه آن استعمال نمی شد؛ پس مراد از نزدیک شدن به صاد تقرّب اسمائی است، بنابراینکه «ص» از اسماء است، یعنی متخلّق به اسم من و متحقّق به صفات من باش، که قرب تحقّق به این است که از وجود تو چیزی باقی نماند، مگر به صورت اسم و صفت من بروز کند، و از تعین تو چیزی نماند که حکم بر جناب تو نماید، و مشرب این جله عین مشرب آیه مبارکه: «واسجد واقرب» می باشد، و چون جناب تو در عالم معنی متحقّق به اسم من گردید، در عالم صورت نیز، وضوء که غسل مواضع مهمّه از بدن است، مورد دستور ما است؛ و بعد از عبور از عالم معنی و صورت، به حیات ابدیه زنده و حی هستی، و این اشاره به تجلّی ذاتی است، زیرا که: حیات از اسماء ذاتیه است و اضافه بماسوی مثل علم و قدرت و اراده ندارد «وصل لربك» و نمازکن برای حضرت ربوبیت، خاصه که ترا در اثر تربیت به این منزلت رسانید.

شاید کسی توهم نماید که حصول این مراتب و ترقی حضرت رسول، در این شب؛ مستلزم این است که قبل از آن واجد این مراتب نباشد، و جواب از این توهم این است که: مکاشفات معراج راجع به ظهور حقیقت نفس الامر هر چیز است، و این معنی به نظر دهری بر می‌گردد به تحقیق این حقایق در متن نفس الامر؛ بدون ملاحظه زمان خاص، که آن شب بوده باشد، خلاصه حدوث این کمال در آن شب نبوده است، بلکه قبل از آن هم بوده و آنچه اختصاص به شب معراج دارد، ظهور و نمایان کردن حقایق ثابت است در متن واقع؛ نیک دقت نما.

«فصل»

قال رسول الله — عليه السلام — «ثم مررت بملك بين الملائكة جالس على مجلس و اذا جميع الدنيا بين ركبتيه، و اذا بیده لوح من نور، ينظر فيه الى ان قال: فقلت يا جبرائيل، من هذا؟، فقال: هذا ملك الموت، دائب في قبض الارواح؛ فقلت يا جبرائيل: ادنى منه فأدناى منه؛ فسلمت عليه و قال له جبرائيل: هذا نبي الرحمة ارسله الله الى العباد، فرحب بي و حياتي بالسلام، و قال ابشراني ارى الخير كله في امتك، فقلت: الحمد لله العنان ذى التعم على عبادته، ذلك من فضل ربى على؛ فقال جبرائيل: هو أشد الملائكة اكل من مات، نعم فقال ملك الموت: ما الدنيا كلها عندي فيما سخرها الله لى و مكنى عليها إلا كالذرهم فى كفت الرّجل، يقلبه كيف يشاء و ما من دار إلا و اتصفحه كل يوم خمس مرات، و أقول إذا بكى أهل البيت على ميتهم؛ لا تبكوا عليه فإن لى عودة و عودة؛ حتى لا يبقى منكم احد، فقال رسول الله: كفى بالموت طامة، فقال جبرائيل: ما بعد الموت اطم من الموت».

توضیح حدیث شریف توقف بر ذکر چند امر دارد:

اول آنکه: کلمه «لوح من نور» اشاره است به اینکه مراد از لوح، صفحه جسمانی مثل کاغذ نیست، بلکه مراد صور علمیه تمام نفوس است در لوح نفسانی، که در عالم سماوی معتبر و متحقق است، و تفصیل آن مناسب نیست.

دوم آنکه: جبرئیل در مقام معرفی حضرت گفت: «هذا نبي الرحمة» و مراد جنس رحمت است و تمام ذرات و وجودات عالم، محتاج به رحمت الهیه هستند. خواست بگوید تو عزرائیل هم از این مقام رحمت واسعه، بهره خود را استیفاء کن و غفلت را روا مدار، که روزی نادم خواهی شد؛ چنانکه خود جبرئیل، در خبر دیگر اعتراف به این معنی کرده، که اگر رحمت رسول الله او را دستگیری نکرده بود، تباه می شد.

سوم آنکه: عزرائیل عرض کرد: «أني أرى الخير كله في أمتك» یعنی خیر کلی و سعادت مطلقه در امت اسلام است، زیرا که: دین اسلام اکمل و محتوی جمیع مراتب مصالح انسان است، و اگر در امم سابقه و اتباع انبیای دیگر خیر و فلاحی باشد؛ نسبت به خیر شامل مسلمین کمتر است، زیرا که شریعت و دستور آنان در رتبه دستور اسلام نبوده است، و اینکه حضرت در جواب فرمود: «الحمد لله المثلان» تا آخر برای رعایت نهایت ادب و تواضع است، که نخواسته این فضیلت را به خود نسبت بدهد؛ بلکه فرمود این افتخار و فضیلت، از فضل الهی و رحمت سبحانی است.

چهارم اینکه: مراد از پنج وقت که عزرائیل تفتیش می نماید حال ایشان را، در آن مواقع، مطابق خبر دیگر پنج وقت نماز است؛ از اینجا معلوم می شود که بین موت و نماز، یک نوع ارتباط مخصوصی است، زیرا که: نماز حقیقی هم عین موت است، زیرا که: موت انقطاع علاقه روح است از بدن، و از عالم طبیعت، در نماز هم انقطاع از این عالم است به حضرت رب العزة؛ چنانکه در مقدمه افتتاح صلات، خواندن این آیه شریفه وارد است: «أنتى وَجَّهْتَ وجهى للذى فطر السموات والأرض...» همین طور که در مرگ وجهه روح به عالم دیگر است، در نماز هم وجهه روح به عالم قدس است.

پنجم اینکه: در مرگ، قبض ارواح به دست عزرائیل است؛ در نماز [هم]

قبض روح، از طرف خداوند عالم است.

ششم اینک: شاید در نتیجه این طور، بتوان گفت که در اثر تفتیش حال انسان در پنج وقت نماز اگر انسانی در حال نماز باشد — که یک قسم از موت ارادی است؛ کما قال أفلاطون: «مت بالارادة تحیی بالطبیعة» بل قال مولانا علی — علیه السلام — «موتوا قبل ان تموتوا» در مرگ طبیعی کار سهل خواهد بود، و هرگاه رها کردن دنیا و شهوات نفس به قدر وقت نماز هم از انسان نبوده؛ یعنی نمودن نماز نمی خوانده، در نتیجه انقطاع کلی از دنیا و رها کردن تمام آن به طور دوام، که مرگ طبیعی است؛ بسیار سخت و صعب خواهد بود.

«فصل ششم»

در نماز جماعت و پاره‌ای از اسرار آن.

بدان که: اقتدای انبیاء — علیهم السلام — در بیت المقدس و ملائکه در بیت المعمور ملکوت، به حضرت رسول — صلی الله علیه و آله — مقدمه برای تشریع نماز جماعت است؛ در بین مسلمین، و فضیلت جماعت به قدری واضح است که محتاج به ذکر اخبار آن در این کتاب مختصر نیست، و آنچه به نظر می‌رسد چند مطلب است:

اول آنکه: جانهای مسلمین در عالم معنی یک نوع وحدت و اتحادی دارند؛ هر چند خود هم متوجه به همین امر نباشند، زیرا که: نفوس مسلمین تمام به صورت اعتقادات و تصورات دینیّه و تصدیقات به حقایق واقع متصور، و یک نفس معنوی به روی همه نفوس فعلیت دارد، زیرا: مقدمه که واقع و حقیقت توحید، و نبوت و معاد و سایر عقاید [میباشد] یکی است، و همچنین اخلاق فاضله و صفات حمیده یکی بیشتر نیست، و بدیهی است که مقام واقع و نفس الامر هرامری، تعدّد ندارد. این است که در حدیث وارد است: «المؤمن مرآة المؤمن»

این اتحاد، از قبیل اتحاد محال نیست، که کسی بگوید: دو چیز هرگز یکی نخواهد شد؛ بلکه یک حالت روحانیت خاصی است، که در اجسام و مواد جسمانیّه تصور نمی‌شود؛ بلکه فقط در معقولات و امور معنویّه تصور دارد، و مناسب عالم تجرّد است؛ چنانکه فرمود: «انا و علیّ من نور واحد» و نظایر آن، که در اخبار بسیار است؛ و اتحاد نفس به عقل فعال، در مقام کمال نفس، که مورد قبول پیشینیان از صاحبان علم و فضیلت بوده، و مرحوم صدرالدین شیرازی در این امر،

اصرار دارد و در «اسفار» فصلی مشیع، در اثبات آن عنوان نموده است؛ از این قبیل می باشد، و ایراد «این سینا» بر آن وارد نیست؛ و در نماز جماعت که مسلمین به هیئت متّحده متّصل به هم عبادت می نمایند، صورت اتحاد معنوی نفوس، تحقیق می یابد، و اتحاد صوری و صناعی تأیید و تأکید اتحاد معنوی را، که منظور اصلی است می کند؛ و لهذا هرگاه امام شك نمود، به مأوم حافظ رجوع می کند و هرگاه مأومین، بعضی شك و بعضی حافظ بودند و امام هم شك بود، امام رجوع به مأوم حافظ می کند، و بعد مأوم شك رجوع به امام می نماید و امام، هرگاه حفظ رکعات نمود، مأوم شك رجوع به امام حافظ می کند، كما قرّر فی الفقه.

و وجه دیگر [اینکه] مجموع نمازها، به منزله عبادت واحده است و هرگاه نماز مقبول جامع الشرائط در بین آنها باشد، موجب رفع منزلت و قبولی سایر نمازها می شود، كما یناسبه کرم الکرم، عزّاسمه.

«فصل»

بعد از انجام نماز، به امامت و پیشوائی حضرت رسول برای ملائکه سماوات به طور عموم، حال خاصی به حضرت عارض گردید؛ که از عجایب احوال است و متضمّن اسراری است. قال: «ثمّ غشيتني صبابه» صبابه، به معنی بی قراری قلب است از شدت شوق و ولع به امری، ولی چون می فرماید «غشيتني» یعنی فرو گرفت مرا [بیقراری] پس ظاهر این است که: این بی قراری فقط در قلب نبوده، بلکه تمام مراتب وجود مبارك بی قرار بوده است، و ناچار چند امر بیان می شود:

امراول:

آنکه به طور کلی «صبابه» از علاقه و محبت مفرط به چیزی است که چون هنوز صاحب آن به مقصود نرسیده است، حاصل می گردد، و این حال در انبیای گذشته هم وجود داشت؛ مثلاً: حضرت ابراهیم — علیه السلام — این معنی را به صورت سؤال آشکار فرمود که: «ربّ انّی کیف تحیی الموقی...» با اینکه علم

یقینی برای آن حضرت، به امر معاد جسمانی و زنده شدن ثانوی اموات حاصل بود، ولی حضرت خلیل علاقه و محبت به مشاهده این مطلب را داشت، یعنی تجلی افعالی الهی را در باب معاد طالب بوده، و ظهور این قدرت و سلطه الهیه را، که دلیل بر کمال قدرت و بهترین مورد جلوه و بروز صنع و تکوین الهی است؛ زودتر از وقت موعود می خواست، از شدت علاقه به ظهور قدرت و تجلی در این امر مخصوص؛ و تَوَهَّم نشود که حضرت خلیل، طالب این عمل از لحاظ تعلق به مخلوق بود، یعنی علاقه به احیای موتی داشت، نه به حیات موتی؛ خلاصه زنده کردن را می خواست، نه زنده شدن اموات را؛ و لهذا عرض کرد: «ارنی کیف یحیی الموتی» و عرض نکرد: «کیف یحیی الموتی» و اینکه در جواب: «أولم تؤمن» عرض کرد: «بلی: ولكن، لیطمئن قلبی» شاید مراد، اطمینان به معنی زوال خطرات فکری و حصول یقین کامل نباشد، بلکه مراد اطمینان به معنی آرامی قلب در مقابل اضطراب قلب؛ که عارض محبت و دردهای اهل محبت از فقدان محبوب موجود می شود، می باشد. پس «صبابه» حضرت خلیل در مرتبه افعال بود.

امر دوم:

چگونه بعد از انجام نماز، این حالت به رسول الله—صلی الله علیه و آله—عارض شد. گویا سر آن این است که: در تمام صوامع قدس از هزاران فرشته، که عدد آنها را خداوند می داند، یک مرتبه ذکر و تسبیح و تکبیر و توجه خاص، به حضرت حق تعالی، مشهود وجود مبارك حضرت رسول گردید، و این همه قوای مقتدر روحانی را، که مسلط و محیط بر مادون خود هستند، فانی و مستهلك در بندگی خداوند فرمود: یکمرتبه تمام عالم امکان در نظر [او] نابود [گردید] و باقی ماند فقط در نظر آن حضرت، ذات ذوالجلال با عظمت کبریائی؛ قهراً علاقه به همه چیز، حتی به وجود خود، از بین رفت و قلب مبارك [او] که معدن محبت بود، آن هم محبتی که اگر به همه افراد بشر تقسیم می گردید؛ همه اهل محبت الهیه می شدند، با

همان محبت خالص، متوجه به مبدأ گردید؛ ولی چون راهی به مقام ذات نیست، محبت و علاقه هم، از مقام افعال و صفات گذشته است؛ لهذا این حال که «صبابه» اسم اوست، عارض شد.

امرسوم:

قال: «فخررت ساجداً» یعنی: افتادم به حال سجده؛ نفرمود: به سجود رفتم؛ برای اینکه بفهماند، بکلی از حال اراده و اختیار خود خارج شدم، و در این سجود است که حقیقت: «سبحان ربی الأعلى» به تمام معنی متحقق می شود، و این سجود که از حضرت صادر شد؛ نشانه نهایت قرب آن حضرت است، که مقام او ادنی است، یعنی قرب ذاتی بعد از مقام قاب قوسین، که قرب صفاتی است و قرب صفاتی، نظیر گرم و سرخ شدن آهن است، فافهم.

و چون این مقام، نهایت مرتبه ایمان عیانی به خداوند است، آیات مبارکه، که در آخر سوره بقره است، در آن شب به حضرت رسید.

تفصیل این مطلب این است که: خطاب الهی در آن حال رسید، که: «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه...» این خود گواهی الهی و امضای ربانی است، برایان حقیقی آن حضرت، که هیچ موجودی به عمق ایمان و مقام عظمت یقین آن حضرت، غیر از خداوند، علم و آگاهی ندارد؛ لهذا این گواهی فقط منحصر به ذات الهی است؛ و در حدیث است که فرمود حضرت، بعد از این جمله مبارکه، که از خداوند رسید: من هم گواهی برایان مؤمنین از امت دادم، عرض کردم: «والمؤمنون کلّ من آمن بالله...» و چون من گواهی دادم، همین معنی به صورت آیه مبارکه از طرف الهی نازل شد.

تلخیص

خلاصه کلام آن که، حضرت از سیر در افعال الهی و مشاهده عجایب صنع و خلقت، منتهی شد به مطالعه و مشاهده صفات علیا و اسمای حسنی، و

اتصال کامل حاصل نمود به حضرت واحدیت؛ که مجمع اسماء و صفات الهیه است، و گویا مراد از «قاب قوسین» همین است و بعد از تکمیل این سفر و اطلاع بر صفات و لوازم صفات، باز قصد عبور از مرحله صفات داشت، که عقل مبارک راه را مسدود کرد، و گفت: تا همین جا که منتهای کمال آدمیت و آخرین نقطه صعود و معراج است بس است، برای بالا تر راهی نیست؛ این صحیح است و غیر [از] این هم نیست، ولی با قلب مبارک که در هیجان و اضطراب و صبابه و بی قراری است چه بایست کرد، علاج آن همین بود، که از مبدأ اعلی خطاب رسید: «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه» و این آیه مبارکه، از جهاتی موجب سکون و قرار قلب مبارک نبوی گردید.

اول آنکه: گواهی به ایمان حضرت، از حضرت احدیت صادر شد.

دوم آنکه: تعبیر از آن حضرت به رسول [شد]؛ نه به اسم، که دلالت بر تشریف و تفخیم آن حضرت دارد.

سوم آنکه فرمود: «من ربه» زیرا که اضافه ربّ به ضمیر، که راجع به حضرت رسول است؛ دلالت دارد بر ربوبیت خاصه الهی نسبت به رسول اکرم، یعنی آنچه نازل شده بر حضرت رسول، از حضرت ربوبیت خاصه که شأن محمد صلی الله علیه و آله — است، صادر گردیده و تربیت خاصه به پیغمبر که دارای مقام جمع است، محیط به جمیع حیثیات تکوینی و تشریعی است؛ پس دین اسلام و قرآن، کفیل تکمیل جهات تکوین و تشریع مسلمین است، ولله الحمد.

«سر»

همانا توجه حضرت، به مقام ذات احدیت، و علاقه به آن مقام که در دسترس نبود؛ ناشی از تأثیر قرآن مجید بوده، زیرا که: هر کلمه از کلمات مبارکه قرآنی اثر خاصی در وجود مبارک رسول الله داشته است، و در قرآن مجید کلمه مبارکه «هو» مکرر ذکر شده است، مثل قوله تعالی: «لا اله الا هو الحق القیوم» و مثل قوله سبحانه: «قل هو الله احد» و این اسم مبارک اسم ذات بحت بسیط

احدیّت است. که مرتبّه غیب مطلق بلکه غیب الغیوب است، و اثر لفظ هو علاقه خاصی بوده، به مقام شامخ ذات، جلّ اسمه.

«فصل»

عن النبی -صلی الله علیه وآله- انه قال: الله تعالی فی لیلۃ الاسراء و من اتمک بحسنه یعملها، فعملها کتبت له عشر، او ان لم یعمل، کتبت واحدة، و من هم من اتمک بسینة یعملها کتبت علیه.

و در این مطلب دو فقره مورد دقت و توجه است:

یکی آنکه: در صورتی که شخص قصد حسنه نمود و آن عمل نیک را به جا آورد، ده برابر به او جزا می دهند، گویا سبب عقلی آن این است که چون انسان «مرکّب القوی» است و بسیط نیست و قوای ادراکیّه حسّیه انسان که قوای ظاهره از بصر و سمع و شّم و ذوق و لمس و قوای باطنه از حسّ مشترک و خیال و واهمه و حافظه و متخیله؛ هریک می توانند مانع انسان از عمل نیک گردند، به این نحو که شخص را مشغول به محسوسات خود نمایند؛ مثل اینکه: در وقت نماز، قوّه باصره آدمی را از حلال و حرام مشغول کند، و همچنین قوّه سامعه و سایر قوای؛ چنانکه در بعضی [از] اهل عصر این معنی معلوم است برای هرکس، و محتاج به زیادتى نیست.

پس هریک از این قوای، مستقلاً می توانند مانع از انجام عمل نیک و کردار حسن بشوند و انجام عمل مطابق دستور شرع انور، کاشف از این است که همه قوای ادراکیّه، تسلیم اراده اطاعت شده و دخالت در تمامیت عمل دارند. لهذا ده برابر حسنه، در مقابل عمل قرار می گیرد به حکم الهی، و پوشیده نیست که بعد از این بیان باز هم ده برابر جزای عمل داشتن، از باب استحقاق نیست؛ بلکه از باب تفضّل و متّ برای امت می باشد، زیرا که هر چند ده قوّه ادراکیّه در وجود آدمی کارگر هستند؛ لکن مسؤول واقعی نفس است، زیرا که زمام همه قوای در دست نفس انسانیّه است و هم پوشیده نیست که، هر چند غیر قوای حاسّه ادراکیّه قوای طبیعیّه عامله هم در انسان است، لکن آنها قوّه صرف نفس [را] از عمل خیر و

طاعت ندارند؛ کمالاً یحییٰ علی البصیر.

دوم آنکه: مراد از «هم» به طاعت یا «هم» به معصیت اراده فعل است. و در اینجا جای سؤال و اشکال است که؛ عقاب نکردن بر قصد معصیت که فقط اراده بدون عصیان باشد، آیا عقلاً جایز است، تا اینکه در رفع آن، مت و امتنان متحقق بشود، و ممکن است بگویند: چون اراده امر اختیاری نیست، عقاب بر آن درست نیست، زیرا که هرگاه اراده در تحت اختیار باشد، محتاج به اراده دیگر خواهد بود، زیرا که معنی اختیاری بودن این است، و این امر مستلزم تسلسل و تحقق ارادات غیر متناهی خواهد بود.

جواب این اشکال را به تفصیل، در بحث علم اصول در مبحث اوامر گفته ایم، و در اینجا به قدر اقتضای مقام، بیان می‌کنیم. بعونه تعالی و الهامه؛ و بیان آن این است که: در افعال اختیاریه، که فعل از فاعل مختار صادر می‌شود، محتاج است به توسط اراده بین فاعل و فعل او، زیرا که [اراده] دور از فاعل [بوده] و مرتبط و متصل به او نیست، و نفس ذات فاعل هم کافی در مصدریت و ایجاد فعل نیست، چنانچه در افعال طبیعی که از فاعل طبیعی صادر می‌گردد؛ مثل صدور حرارت از نار؛ ولیکن صفات متصله به ذات فاعل چون بین آنها و موصوف فاصله دیگری نیست، لهذا زمام صفات اختیاریه بلا واسطه به دست فاعل و موصوف است و اراده از صفات است نه از افعال؛ و بلا واسطه اراده دیگر در شخص موجود می‌شود، و اختیاری بودن اراده به همین است که، زمام آن به دست اراده کننده می‌باشد، چنانکه بالوجدان می‌بینیم انسان می‌تواند جنوی اراده را بگیرد، به ایجاد صارف، یعنی مشغول به امری بشود، که او را منصرف کند. پس اراده هر چند بدون اراده [دیگر] متحقق است، لیکن این امر مستلزم مجبوریّت در اراده نیست، بلکه از باب عدم احتیاج اوست به اراده دیگر؛ بنابراین صحیح است عقلاً که مولی بنده را عقاب و مواخذه کند بر نفس اراده عصیان، هر چند فعل عصیان در

«فصل هفتم»

اولاً باید دانست که: در باب اذان اعلامی دو حدیث است: یکی همین که نقل شد و مستفاد از آن این است که تشریع اذان، به این کیفیت، در اسلام در شب معراج بوده است؛

و حدیث دیگر دلالت دارد که: حضرت امیر — علیه السلام — شرفیاب حضور رسول الله — صلی الله علیه و آله — شد و عرض کرد به من الهام شد که: اعلام را به این کیفیت که اذان است باید نمود، و فصول هیجده گانه [آن] به حضرت الهام شد و حضرت رسول امضا فرمود و حکم الهی رسید، که مطابق فرموده حضرت امیر اذان اعلامی را بگویند؛ و ممکن است بین دو حدیث جمع کرد، به این نحو که: دو واقعه بوده است بلکه تنافی ندارد.

اعلام برای عبادت بین یهود، به این بوده است که در وقت عبادت بوق می زدند، و بین نصاری؛ علامت وقت عبادت و حضور در کلیسا این بود که زنگ می زدند، که ناقوس باشد، و هنوز هم رسم است و ناقوس می زنند؛ ولی بوق را برای چیز دیگر هم می زنند، و زنگ را مکارها به گردن و اطراف بدن چهار پا می آویزند، و هیچ گونه حیثیت معنویّه در این دو علامت نیست.

ولی در اذان اسلام، ذکر و توحید الهی، و ترغیب بر عمل خیر است؛ این است سلیقه اسلام که اعلام آن برای عبادت، مهیج جانها و ارواح است؛ برای توجه به حضرت احدیت. باقی می ماند دونکته:

اول آنکه: در حدیث معراج فرمود که: پس از ذکر «الله اکبر» از طرف ملک ندای الهی رسید، که صَدَقَ عِبْدِي اَنَا اکبر. و همچنین در فصول دیگر اذان،

که در حدیث مسطور است و ما تمام حدیث را نقل نکردیم و ظاهراً سبب این ندای الهی، علاوه بر امضا این است که اذان، صورت کلام و نطق الهی به خود گیرد، و از صقع امکان بیرون رفته داخل در انواع کلام الهی گردد و تشریف خاصی به خود پذیرد.

دوم آنکه: تعدّد فصول اذان، ظاهراً برای این است که ذرات هواهای نفسانی دنیوی، که از عالم طبع برخاسته و داخل در وجود آدمی است، تدریجاً به واسطه سماع فصول اذان، از هویت مکلف خارج شود و هر فصلی مقداری از هویت و توجه به دنیا را خارج نموده، تا به فصل اخیر برسد، که: «لا اله الا الله» است که اشهد هم، که در فصل دوم اذان است؛ در این فصل ساقط شده، شاهد و شهادت منظم در توحید گردید، فقط باقی ماند توحید صرف، که مظهر آن لا اله الا الله است.

«فصل هشتم»

فی الکافی، عن مولانا الصادق — علیه السلام — أنه سُئِلَ: «کم عرج رسول الله — صَلَّى الله علیه وآله —:

فقال: مرتین، فأوقفه جبرئیل موقفاً، فقال له مکانک یا محمد، فقد وقفت موقفاً، ما وقفه ملک ولا نبيّ، أنْ ربّک یصلّی، فقال یا جبرئیل و کیف یصلّی، قال: یقول سُبُوح قدّوس، انا ربّ الملائکة والزّوج، سبقت رحمתי غضبی، فقال: أَللّهُمَّ عَفْوُک عَفْوُک .

ثمّ قال الصادق — علیه السلام — فقال الله: یا محمد قال: لبیتک ربّی، قال من لا تمک من بعدک

قال: الله اعلم، قال علی بن ابی طالب امیر المؤمنین، وسید المسلمین وقائد الغر المحجلین.

قال الصادق — علیه السلام — والله ما حادث ولا ید علی من الأرض، ولكن حادث من السماء مشافهة.

در اینجا چند مطلب است:

اول آنکه: تعدّد معراج، که ظاهر خبر می رساند، برای چیست؟ گویا برای این است که دفعه اول به عنوان دعوت الهی و ضیافت بوده است؛ و دفعه دوم برای انجام وظیفه عبودیت و امتثال. فانظر إلى آثار رحمت الله، وسایر آیات امره. به مشاهده و نظر کردن در مظاهر علم و قدرت الهی بوده است.

دوم آنکه: موقف خاصی که جبرئیل امر به توقّف نمود، مقامی است فوق مقام عقل، که آن مقام وله و هَبّیان است، که مرتبه محبت کامله است، و ارتباط

این امر به قول جبرئیل: «ان ربك یصلی» برای این است که؛ مراد از صلات الهی اظهار عظمت و مجد خداوند است به لسان خود؛ چنانکه صلات بنده اظهار بزرگی و عظمت خداست به لسان بنده، و شاهد براین ذکر خاص، سُبُوح قدّوس رب الملائكة والروح می باشد، که تسبیح، تنزیه از نقص، و تقدیس، تنزیه از وصف است و رب ملائکه و روح بودن، مستلزم ربوبیت بر جمیع خلائق است و جناب جبرئیل، چون عقل محض است؛ دانست که چگونه اله خود را به بزرگی بستاید.

قال شیخ الرئیس فی «نظم العارفين» من الإشارات: «العارف صفّاح و کیف لا، و نفسه أكبر من ان یخرجها وله تبرّد».

أقول: وحينئذ فتوصیفه تعالى نفسه بالكبر، يقتضى الصفح بالطريق الاولى، اللهم إلا أن يكون الصفح في مورد قبيحاً عقلاً، كما في الظالمين على آل محمد - صلى الله عليه وآله - ثم إن العصيان مثناه، لأنه من عالم الإمكان والعفو غير مثناه، لأنه في صقع الوجوب؛ و تحت هذا سر فافهم: «عفو خدا بیشتر از جرم ماست».

نکته سر بسته:

موقع درخواست، خصوصاً با جمله: «سبقت رحمتی غضبی» حضرت را متوجه به موقعیت نمود و حضرت در نهایت بصیرت و هوشیاری، اهم امور را تقاضا کرد که عفو الهی از آن جمله می باشد.

سوم آنکه: سبقت رحمت بر غضب، یعنی تقدّم ذاتی رحمت بر غضب، به دو وجه است:

اول آنکه: رحمت بالذات است، و غضب بالعرض است؛ یعنی رحمت از خود ذات است، و غضب ناشی از افعال عباد است.

دوم آنکه: عین غضب، از برکت سریان وجود موجود است، که وجود عین رحمت است.

چهارم آنکه: من لا اَمْتَك بعدك، زیرا که خداوند بدون رسول محال عقلی است؛ همچنین رسول بدون وصی هم عقلاً محال است، پس در زمان حیات باید فکری کرد و اینکه فرمود: «الله اعلم» ادب کرد، زیرا که در واقع علی علیه السلام — متعین بود در علم خدا و رسول خدا، و علاوه [براین] اشاره بود، به علم عنائی الهی، که علم به اشیاء است، بما فیها من المصالح الکامنه، و تطوّر قطع این علم، متعلق به خلافت علی علیه السلام — بوده؛ این بود که: این معنی به لسان الهی آشکار شد، که فرمود علی بن ابی طالب، امیرالمؤمنین علیه السلام — إلى آخره.

و فی کشف الغمّة عن التّبی — صلی الله علیه و آله — أنه سُئل: بایّ لغةٍ خاطبتک ربّک لیلة المعراج؟.

فقال — صلی الله علیه و آله — بلغة علی بن ابی طالب — علیه السلام — فاهممت ان قلت خاطبتنی یا ربّ ام عَنی — علیه السلام — فقال یا أحمد: أنا شیء لا کالاشیاء ولا افاض بالناس، خلقتک من نوری و خلقت علیاً من نورک، فاطلعت علی سرائر قلبک، فلم اجد إلى قلبک احبّ. من علی بن ابی طالب، فخاطبتک بلسانه کما یطمئنّ به قلبک.

«فصل نهم»

ختم بازگشت از معراج

حضرت رسالت پناهی، بعد از وصول به نهایت سیر جسمانی و معنوی، مأمور به مراجعت از این سفر عجیب گردید؛ یعنی به وطن خود که مگه است باید مراجعت فرماید. اینجا ممکن است دو حالت معنوی پدید آید:

یکی: تأثر از برگشت به عالم شهود.

دوم: محبت به وطن مادی صوری که ظاهراً «حب الوطن من الإيمان» که اگر هم به این لفظ، از امام وارد نشده باشد، ولی مفاد و مضمون آن از اخبار مستفاد گردیده است. و این وطن، شامل وطن جسمانی نیز هست، و اینکه بعضی فرموده اند:^۱ «این وطن مصر و عراق و شام نیست» یعنی وطن مادی نیست، بلکه فقط عالم قدس است که مأوی و وطن ارواح است، درست نیست. زیرا که انسان دارای دو جنبه است: که یکی از آن جنبه ملکوی و ارتباط اوست به عالم شهادت؛ بلکه قوی و استعدادات ماده انسانی در این عالم تکامل یافته، تامستعد و مهیا برای افاضه روح عقلانی، که از عالم امر است، گردیده است؛ و نظام دینی انسان بدون حفظ وطن صوری، صورت پذیر نیست.

غرض این است که دو حالت روحی رسول الله یکی وداع و فراق از مقام معراج، و دوم میل و علاقه به وطن، ظاهراً باهم تراحم و تنافی ندارند؛ زیرا که در سفر معراج دو امر است:

یکی اتصال تام ربوبی و کشف حجب تاحدی که برای افضل مخلوق الهی ممکن بوده است.

۱- مراد شیخ بهائی است، و مصراع دوم اینست: این وطن شهری است کاورا نام نیست.

دوم: مشاهدات عوالم جسمانیّه و مثالیّه.

اما نسبت به امر اول فراق و وداع نبوده و نیست بلکه این اتصال در همه عوالم به نحو اکمل متحقق می‌بود؛ چنانکه فرموده است ظاهراً: «ابیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» و نسبت به عوالم خلقیه ممکن است گاهی، از مطالعه آن غفلتی دست بدهد؛ لکن مهم نیست و دوری از عوالم امکانیه اگر هم فرض بشود، برای اولیای الهی با نزدیکی و قرب به مبدأ — جلّ ذکره — منشأ تأثیر نخواهد بود؛ والله العالم.

«تَمَّه»

در بیان جواب دوشبهه که از دیر زمانی در باب معراج جسمانی وارد کرده‌اند:

شبهه اول: اشکالی است که مبتنی برمسأله امتناع خرق و اننیام در افلاك است.

و این مطلب را در کتب حکمیة عنوان نموده‌اند؛ لکن علاوه براینکه وضع افلاك به نحوی که در هیأت بطلمیوس مقرر شده است، بکلی بی اساس، و اکثر مباحث فلکیه در این مسلک، روی خیال و توهم محض است؛ و هم منافی با ظواهر بعضی اخبار است.

جواب اصل شبهه این است که: بر فرض قبول همه مقدمات قدما که در این باره گفته‌اند؛ برهان امتناع بر خرق والیتام، منحصر است در فلك اعظم، که محیط به همه افلاك است به طریقه سابقین، که آن را «محدّد الجهات» گویند و در افلاك دیگر جاری نیست؛ چنانکه بر مطلق به قواعد حکما پوشیده نیست. علاوه براین، ممکن است که بدن مبارك حضرت لطیف‌تر از جسم افلاك باشد، و نفوذ کند بدون اینکه خرق فلك لازم آید. نظیر آن نظیر آن، روغنی^۱ است که اهل صنعت می‌سازند که هرگاه: به کف دست از آن روغن بکشند، اثر آن در پشت دست ظاهر گردد؛ بدون اینکه در جسم دست خرق یا احساس تألم بشود. کما لا یخفی^۱.

و شبهه دوم: این است که: وقایع و مشاهدات و مکالمات در شب معراج

۱- مراد روغن بَلَسَان است.

بسیار بوده است، و چگونه این همه وقایع در زمان قلیل واقع گردیده است؟
و جواب آن این است که: حضرت در عروج، از حکومت زمان خارج،
و در لطیفه و روح زمان وارد شدند؛ و نسبت وسعت زمان عالم فوق الطبیعه به زمان
عالم مادی عنصری، مثل نسبت نفس عالم مافوق است، به عالم طبیعی. نظیر دوایر
متشابه که بر مرکز واحد رسم، و خط از دو نقطه مفروضه خارج نموده، به مرکز
برسد. قهراً دوقوس از دایره بزرگتر و دوایر دیگر بین دو خط رسم خواهد شد، که
تمامت قوسهای مفروضه مثلاً ده درجه هستند، ولی درجات هریک با دیگری
تفاوت دارد، و لهذا دوایر مرسومه را متشابه گویند، و متساویه نخوانند؛ و به همین
جهت قوای طبیعیّه را داخل در انجام عمل قرار ندادیم، والله العالم؛
و تمام این مطالب به نحو اختصار و ایجاز ذکر شد والسلام.

فى الوجود الرّابط
والرّابطى من الاسفار



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

في الوجود الرابطة والرابطة من الاسفار

اعلم: ان الوجود «في الوجود الرابطة والرابطة من الاسفار» عبارة عن مجرد كون الشيء شيئاً وكون الشيء شيئاً بنفسه شيئاً، له وجود محمول فهو معنى حرفي الى ليس وجود الشيء في نفسه ولا له وجود في نفسه؛

واما الوجود الرابطة المصطلح عليه لصاحب الكتاب—رحمه الله—كاد أول فهو عبارة عن وجود العرض أو الصورة الجوهرية في نفسها لكن بعناية هي كون ذلك الوجود عين كونه للموضوع او المحل لا أنه عين الموضوع ليرجع الى الاول.

فحصل معناه وجود العرض أو الصورة في قبال عدمها بدون اعتبار حملها على شيء آخر وحينئذ فوجود السواد مثلاً في الموضوع إن اعتبر مستقلاً بمعنى كونه جوهرأ فهو محال بالبداهة وإن اعتبر مستقلاً بمعنى اعتبار كونه موجوداً في نفسه في قبال الوجود الرابطة فهو صحيح لا غبار عليه لوضوح كون السواد من الوجودات المستقلة في لحاظ الموجودية وله شيئية نفسية وباعتبارها له وجود محمولي.

والعلامة الذواني اختلط عليه الأمر حيث توهم ان الوجود الرابطة حكمه حكم الوجود الرابطة بمعنى أنه كما لا يمكن لحاظ الاستقلال في الوجود المحمول في الرابطة فكذلك لا يمكن في الوجود الرابطة الذي هو نحو وجود الأعراس وهو حلق باطل لأن الوجود الرابطة معنى حرفي لا يتصور فيه الاستقلال ولا ينقلب عما هو عليه من كونه آلة واداة بين الشيتين بخلاف وجود الأعراس فإنه كالمعنى الاسمي وهو وجود

محمولتي كما عرفت؛ هذا تحقيق من المصنف قدس سره.

ثم من العجب ان الدواني قايس معرفة الأعيان الثابتة وكونها ما شمت رائحة الوجود، على معرفة الاصيل الواهي الذي بنى عليه ولم يعرف ان معرفة حقيقة الأعيان الثابتة وحكمها وكييفيتها منشأ الاعيانية من الأسماء الإلهية و معرفة كونها باطنة في ذواتها غاية البطون من غوامض مسائل العرفان و ليست بتلك السهولة التي توهمها؛ بل كما أشرنا يحتاج الى بحث عميق مع تلطيف في السر و كل ميستر لها خلق له؛ فافهم.

فى تشريح

؟ جزاء الحملية والجزاء الحدية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تحقيقُ حكميَّ برهانيَّ في تشريح الاجزاء الحملية والاجزاء الحديثة وهي المادة
والصورة العقلية والمادة والصورة الخارجيتان

اعلم أنه قد تترّر في مسفوراتهم أنّ الجزء بما هو جزء يأتي نحواً عتبرت جزئيته،
لا يحمل على الكلّ المركّب منه و من غيره و ذلك لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد
في الوجود والجزء بما هو جزء غير المركّب و مغاير له في موطن اعتبار الجزئية و أنّها يمكن
الحمل في الاجزاء بما هي اجزاء بشرطين:
احدهما: أنّ يلحظ جميع الاجزاء في طرف المحمول و يعتبر الحمل بعد ضمّه
بعضها الى بعض و عطف الاجزاء.

ثانيها: أنّ لا يكون للمركّب صورة خارجيّة وراء الاجزاء بالأسر قائمة بمجموعها
كالصورة القائمة بالأسطقسات الاربعة؛

والسر في اعتبار الشرطين واضح للمتدرّب ضرورة أنّ الاجزاء اذا اعتبر
جميعها و حمل المجموع على المركّب الذي لاحقيقه له إلّا نفس الأجزاء ارتفعت المغايرة
بين الكلّ والأجزاء التي هي المانعة من صحّة الحمل؛

و حيث عرفت ذلك؛ فالاجزاء الحملية في عرفهم هي الجنس والفصل و
حملها على المركّب و هو النوع ليس باعتبار أنّ كلّاً منها مأخوذ في قوامه؛ بل باعتبار
صدق الجنس بنفسه على النوع و انطباقه بعينه عليه و كذا الفصل بمعنى أنّ الانسان

مثلاً بتمام ذاته حيوان كما أنه بتمام ذاته ناطق؛ لا باعتبار أن الحيوان بعض ذاته؛ فإن اعتبار البعضية في مقام آخر، كما سَنُحَقِّقُه ان شاء الله.

فانقدح أن تسمية الأجزاء الحملية التحليلية باسم الأجزاء ليست باعتبار مقام الحمل، بل باعتبار أن ذوات الأجناس والفصول لما كانت أجزاء خارجية باعتبار و هي المادة والصورة الخارجيتان. و أجزاء في الحد. و هي المادة والصورة الذهنيّتان. والفرق بينهما بالإعتبار سميت «أجزاء حملية».

وأما بيان اعتبار تلك الأجزاء مادة وصورة خارجيتين، فهو أن الحيوان مثلاً إذا أُعْتَبِرَ بشرط لا يعني أنه لوحظ بحد الحيوانية التي هي الجهة السافلة التازلة من وجود الانسان الواقعة في طريق الإتجاه الى الكمال فهو مادة خارجية و معلوم أن الحيوان الملحوظ بحده التمايز عن الناطقية هو جزء خارجي للإنسان غير محمول عليه؛ وكذا الناطق إذا لوحظ بحده الكمال الذي هو صورة تمامية للمادة منضافة اليها فهو بهذا اللحاظ صورة ولا يحمل على الانسان كما عرفت؛

وأما إعتبار الأجزاء مادةً وصورةً عقليتين. فتصوره بأن يلحظ الجنس بذاته و قوامه المفهومي الماهوي الذي هو مغاير للفصل باعتبار مفهومه بلا ملاحظة وجود الجنس في الخارج. وكذا الفصل، بل بلحاظ نفس تغايرها الماهوي الذي هو ملاك تعددهما وإعتبارهما جزئين متمايزين في لحاظ التفصيل الذي يعتبر في مقام الحدو القول الشارح ضرورة أنها بلحاظ اتحادهما وانطواء وجوديهما في وجود النوع يكونان ماهية واحدة ملحوظة بلحاظ الإجمال الذي هو مقام المحدود. والمعرف — بالفتح — لا الحد والمعرف.

نعم. ذات الجنس والفصل محفوظة في الحد، لامن حيث هما جنس و فصل، بل بلحاظ انحفاظ ذاتيهما يقال الحد مركب من الجنس والفصل.

فَنَحْصُلُ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الأجزاء الحملية التحليلية محمولة على النوع باعتبار أن كلاً منها مستقلاً منطبق على النوع و متحد معه لا أن كلاً منها محمول بإنضمام الآخر،

بخلاف تلك الأجزاء إذا اعتُبرت في الحد فإن كلاً منها ليس حداً للمعرف المحدود، بل كلٌّ منها بانضمام الباقي حدٌ ومحمول على النوع بالحمل الأولي الذاتي الذي مفاده أن الإنسان مثلاً الذي هو ماهية مجعلة عين تلك الأجزاء الملحوظة بالتفصيل مفهومًا؛ وبعبارة أخرى: مفسر ومشروح بها بلا ملاحظة اتحاد كلٍّ منها مع المحدود وجوداً وإن كان في الواقع كذلك. ثم لا يخفى إن تلك الإعتبارات الثلاثة التي هي اعتبار الأجزاء مادةً وصورةً خارجيتين واعتبارها مادةً وصورةً ذهنيّتين واعتبارها اجناساً وفصولاً محمولة يعني اعتبارها اجزاء تحليلية فقط، قد تتحقق جميعها في المركبات الخارجية كالإنسان، وقد لا يتحقق إلا الأخيرتان منها كما في البسائط الخارجية مثل الألوان وبالجملة الأعراض الخارجية والذهنية.

اعلم أنه قد يتحقق مركب خارجي من الأجزاء الوجودية الموجودة بوجودات متمايزة في الوضع. كصورة البيت بأن مثل الصنائع التي حدثت في مجموع أجزائها صورة صناعية لاصورة طبيعية: ولا يصح منها شيء من الإعتبارات الثلاث. لكن يجوز تعريف مثل ذلك المركب الصناعي بمجموع أجزائها المنضمة بعضها إلى بعض، كما حكى عن الشيخ الرئيس في بعض رسائله. ولا يتقبض العقل عن جوازه ولا مانع منه؛ فافهم واستقم ولا تغفل.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فى وجوب الوجود

قال صدرالمتألهين في ذيل الاستدلال المشهور على التوحيد في الإلهي من الاسفار بهذه العبارة [ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود] إلى آخره.

أقول: محصله انكم جعلتم حيثية وجوب الوجود معني مشتركاً ذاتياً للواجب و قلتم بأن ما به الامتياز إما ان يكون كذا و كذا و قلتم في بعض توالى البرهان أنه لا يجوز ان يكون وجوب الوجود وهو تأكد الوجوب عارضاً لذاته لما برهن عليه من ان الوجود عين الواجب.

فيرد عليكم انكم ان اردتم بأن نفس هذا المعنى المشترك عين ذات الواجب فهذا بديهي بطلانه ضرورة أنه مفهوم عام بديهي، كيف يكون ذات الواجب بالضرورة و ان اردتم بأن منشأه و هو كون ذات الواجب بحيث يكون بنفسه مبدأ انتزاع الوجود لا بغيره فهو صحيح قلّم لا يجوز فرض واجبين كلاهما منشأ لانتزاع هذا المعنى و يكون نفس هذا المعنى عارضاً بمعنى خارج المحمول و تأخره عن ذات الواجب غير مضرّ يكون منشأ عين ذات الواجب تعالى ثم قال فان قيل قد ثبت إلى آخره.

أقول: هذا ايراد على الشق الثاني الذي اختاره المورد و محصله ان منشأ انتزاع الوجود المتأكد ليس الآجوده الخاص الذي يكون عين تعينه و هذيته الشخصية الالهية، فاذا تميز الواجبان المفروضان بنفس ذاتيهما من غير اشتراك في جهة الذات فلا يكون ما فرضناهما واجبين مشتركين في شيء ضرورة تباينهما في الذات المستتبع

لتباينها في التوابع والعوارض الظارية على الذات.

ثم اجاب عنه بأنه يجوز ان ينتزع مفهوم وجوب الوجود والاستغناء عن العلة عن هويتين بسيطتين بحيث يكون كل واحد منهما بنفسها منشأ انتزاع مفهوم وجوب الوجود.

والحاصل أنه يجوز انتزاع ذلك المفهوم الواحد من حقيقتين مختلفتين بتمام ذاتيهما بدون جهة اشتراكية ذاتية او عرضية وحينئذ فيصدق أنه تحقق واجبان بلا محذور عقلي وهذه هي الشبهة المنسوبة الى ابن كموه.

ثم قال ولذلك قيل ان في كلام الحكماء الى آخره محضه ان الحكماء ذكروا في مبحث تجرد الواجب عن الماهية، ان الوجود عين ذات الواجب و ارادوا به الوجود الخاص الخارجى التام اللائق بجنابه وهذا صحيح متين ولما وصلوا الى توحيده و برهنوا عليه.

فقالوا بان وجوده عين ذاته كما ذكر في البرهان فيكون ما به الاشتراك بين الواجبين المفروضين الى آخر تقرير البرهان، ارادوا به المفهوم العام ضرورة انه لو ارادوا به الوجود الخاص لم يتم برهانهم لجواز فرض هويتين يكون ذات كل واحد عين وجوده الخاص بسيطتين بلا جهة اشتراك بينهما كما قرّر في تقرير الشبهة.

اقول: و كلامه ولذلك قيل من فروع تلك الشبهة الشيطانية ونسبة المغالطة الى كلام الحكماء مغالطة من فروع تلك المغالطة الابليسية.

ثم قال صدر المتألهين - قدس سره - اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتأخرين الى آخره. تحقيق المقام ان في مسألة الوجود اقوالاً ثلاثة:

احدها - ان الوجود مفهوم اعتبارى محض ينتزع عن الماهيات و يحكى عن تقرّرها و قوامها في الخارج و ان الماهيات امور متأصلة بذواتها مجعولة في الممكنات بانفسها.

والثاني - عكس ذلك و هو القول باصالة الوجود وعينته، و ان الماهيات اشباح و ظلال ذهنية، لأنحاء الوجودات و ان هي الا كسراب بقيعة.

فللوجود حقيقة واقعية وينتزع عنها فى الرتبة الاولى ذلك المفهوم العام، المعبر عنه بـ «هسى» فى الفارسية، ألا ان لتلك الحقيقة افراد متباينة متميزة بتمام ذواتها البسيطة وحقائق متخالفة بلاجهة اشتراكية بينهما بحيث تكون بينها وحدة نسخية و هو المنسوب الى ظاهر كلام المشائين خصوصاً الشيخ الرئيس حيث انكر ان يكون للوجود مرتبة مثالية ومرتبة عقلية متحدة مع الفرد المادى الطبيعى؛ و امثال ذلك.

والثالث هو القول باصالة الوجود مع وحدته بالوحدة النسخية المعبر عنها بالاشتراك المعنوى و هو الحق الذى لا يحصى عنه عند من له تمهر فى العلم الإلهى و بضاعة فى العقليات و تدبر عليه فروع كثيرة عظيمة الجدوى؛ كما لا يخفى على اهله.

واذ قد عرفت هذا، فنقول الشبهة المذكورة شديدة الورود على القولين الاولين لأن القول باصالة الماهيات؛ و الماهيات حيثيتها حيثية الاختلاف والثباين مما لا يلايم فرض الشبهة؛ و كذا القول بتأصل الوجود مع الحكم بتباين افراده مما يتطرق اليه ذلك الوهم الشيطاني؛ و اما على القول الثالث وهو الذى اشار صدر المتألهين اليه بقوله: «و اما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الى آخره» مع قوله بعد سطر: «حيث ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع عنه» ومع قوله: «فأتحداه فى المعنى، مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها» فالشبهة سهل الاندفاع، كما لا يخفى.

قال صدر الحكماء والمتألهين فى مبحث واجب الوجود فى الإلهى من الأسفار، ما عبرته هذه:

«والذى استدلل به فى المشهور هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منها عن الآخر فاما ان يكون امتياز كل منها عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليها بالحمل العرضى و كل عارض معلول للمعروض فرجع الى كونه كل منها علة لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و اما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولاً لذاتيهما و هو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعيين أيضاً واحداً مشتركاً فلا تعدد، لا ذاتاً ولا تعيناً والمفروض خلافه، هذا خلف و ان كانتا متعدداً كان وجوب الوجود اعنى الوجود المتأكد عارضاً

لها».

هذا وكتب بعض مَنْ لابضاعة له في الفنّ و كان قريباً من عصرنا على هذا المقام بقوله انّي اظنّ أنّ هذه العبارة من زيادة التّساخ و هذا ليس بعجب من مثله بل ممّا يقضى منه العجب ما وجد في بعض تعاليق الكتّاب للحكيم التّحرير البارع المتألّه المولّى اسماعيل الإصفهانيّ - قدّس الله عقله - حيث كتب رحمه الله على عبارة الكتاب اعني «وان كانتا متعدّدات كان وجوب الوجود» الى آخره^١ بهذه اللفظة «هذا هو الشّق الأوّل فلا تغفل»^٢

أقول: والحقّ أنّه ليس هناك زيادة من التّساخ ولا أنّ هذه الجملة عين الشّق الأوّل ولو صحّ كلام المصنّف بحيث يندفع عنه هذه الاوهام أنّا اذا فرضنا واجبين فأمّا ان يكونا متميّزين بذاتيهما بحيث لاجهة شركة ذاتية بينهما فلازمه ان يكون الوجود معلولاً لهما و هو مستنزح لتقدّم الشّيء على نفسه كما مرّ و أمّا ان يكونا متميّزين بالامر الزائد على ذاتيهما وهو على قسمين: إمّا مع التّمايز الدّاتيّ أو بلا تمايز في الدّات بل مع وحدة في الدّات. اذا امتياز بالعوارض يجمع تعدّد الدّاتين بالدّات، بل ان كان عرضاً ذاتياً منبعثاً عن نفس الدّات، يلزم التّمايز الدّاتيّ بين المعروضين و حينئذٍ فان كان مع وحدة ذاتيهما فلا تمايز في ذلك الامر الزائد، بل الدّات والتّعين كلاهما في الواجبين واحد فلا يتحقّق الاثنيّة و ان كان مع تمايز الدّاتين فصحّ ان الامتياز بالامر الزائد معقول؛ اذ باختلاف الدّاتين يحصل الاختلاف في التّعين، إلّا أنّ لازمه خروج الوجود عن مرتبة ذاتيهما و خروجه ساقط لعدم كون الوجود الخاصّ المؤكّد عين ذات الواجب هذا خالف؛ هذا و باق كلام المصنّف و عبارة الكتاب ظاهرة فانفسخ ما توهم من الاوهام المذكورة، نعم الجمع بين الامتياز بالامر الزائد و فرض تعدّد الدّاتين بذاتيهما لا يخلو عن حرازة و سماجة، فتأمل.

١- اسفار ج ٣ ط ٢، ص ١٩ و ٢٠.

٢- حاشية خطّي منقول از ملاّ اسماعيل اصفهاني، در بين سطور ١٨ و ١٩، مجلّد سّوم اسفار اربعه متعلّق به آقاميرزا ابوالحسن رفيعي قروي.

تعليقه درباب اراده

تعليقه درباب اراده از كتاب جوامع الكلم شيخ زين الدين احمد احسائي

يا سبحان الله من هذه المغالطة كيف و هي جارية في العلم أيضاً الذي هو عين الذات بل اريب فيقال اذا كان الله تعالى عين العلم فمن الذي يكون له العلم و من العالم و كذا في القدرة والحياة. ثم أقول: هذا الشيخ (أعني الأحسائي) لم يكن متضلّعاً في العقليات ولم يكن يعرف اصطلاحات ارباب الحكمة المتعالية. وهو يدعى فهماً كلماتهم. والله العالم. قزويني.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقالة فى اتحاد العاقل والمعقول



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقالة في اتحاد العاقل والمعقول

اعلم: أنّ تقرير البرهان على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول على ما افاده صدر المتألهين قدس سره في الأسفار والمساعرو غيرهما يتوقف على تمهيد مقدمات.

الأولى إنّ النفس قبل حصول صورة المعقول عاقلة بالقوة والمعقول بالذات و هي الصورة المعقولة. معقول بالفعل. أمّا كون النفس عاقلة بالقوة فواضح غنى عن البيان و أمّا كون المعقول بالذات معقولاً بالفعل، فلأنّه لا وجود له إلّا المعقولة والوجود الضورى الإضافى للنفس و بعبارة اخرى وجوده فى نفسه عين وجوده للنفس.

الثانية إنّ العاقليّة والمعقوليّة متضايقان ولا ريب إنّهما متكافئان فى درجة الوجود، كما أنّهما متكافئان فى أصل الوجود.

الثالثة إنّ العرض سواء كان عرضاً للجسم أو عارضاً للنفس المجردة فى المرتبة المتأخرة من وجود الموضوع و بتعبير آخر إعتبار العرض إنّما هو بعد تمامية وجود المعروض و كمال تحضّله و فعليّته و محال عقلاً أنّ ينال المعروض قوام ذاته و جوهره من قبل العارض المتأخر عن وجوده؛ و بعد تمهيد تلك الأصول، نقول: لولم يتحد المعقول بالعاقل و كان عرضاً قائماً بالنفس العاقلة فبأى شئ خرج العاقل عن قوّة العاقليّة إلى فعليّتها، إذ قد عرفت إنّّه لا ينال المعروض جوهرية و تحضلاً من ناحية العارض فهى يعنى النفس باقية على قوّة العاقليّة، فبأى عين ترى المعقول مع أنّ معقولة بالفعل و أمّا اذا اتحد المعقول بالعاقل، فالمعقول حينئذ متمم جوهرية العاقل و

داخل في قوام هويته بل هو بصره العقلي فبالإتحاد يصير النفس عاقلة بالفعل بالضرورة و بدون الإتحاد عاقل بالقوة، كما عرفت، فكيف يدرك المعقول «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» وهذا مغزى مرام صدراالحكماء — رحمه الله — وقد أشار في مطاوى عباراته في الأسفار إلى ما ذكرنا، لا كما فهمه الفاضل السبزواري فاعترض عليه في بعض كتبه، فإنه ناش عن قلة التدبر والتفطن؛ فتفطن جميع ما ذكرناه .

تفسير حكميّ على آيتين
الاولين من سورة يونس

تفسير حكمى على آيتين الاولتين من سورة يونس

بسم الله الرحمن الرحيم، الر. اعلم: ان النبى - ص - من كان عاجزا باعلى معارج العلم والعرفان فهو فى سيره العلمى يرى و يشاهد حقائق و اسراراً غريبه يعجز عن فهمها العامة و لهذا يعبر عنها باشارات و رموز و قد يعبر عنها بتعبيرات موضحه على قدر افهامهم و منها ماورد فى تفسير هذه الحروف عنهم بان معناها ان الله الرؤف، فهذا يناسب ما علموه من الاستعدادات والقابليات، لا انه عبارة عن جميع ما شاهد، وعانوا سرار عالمى الغيب والشهادة. تلك يعنى تلك الحقائق المشار اليها بالحروف المقطعة آيات يعنى انها فى عالم الاجمال والبساطة حروف و فى مقام التفصيل والتركيب آيات الكتاب. الكتاب الالهى فى عالم التكوين والتدوين الحكيم اى المشتمل على الحكمة العنمية والعملية او المحكم الذى لا يتقصه الشبهات ولا يرد عليه ما نستجته الاوهام ولا ينحل استحكامه العلمى البرهانى باقوايل اهل الضلال والفرق الباطلة او المحكم الذى لا تناله يدالنسخ فهو يدور مع العالم فى جميع اطواره دنيوياً و برزخياً و اخروياً او التاطق بالحيكم والمعارف فكأنه شخص عالم حكيم ينطق بالعلوم الربانية والاسرار الالهية خصوصاً على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول، فالكتاب صورة الروح الخاتمي و مرتبة عقلية و فعلية كمسائل النهائي و توصيف الكتاب بالحكيم، كما انه مطابق للقواعد العلمة البرهانية. كذلك مطابق للاستعمال الادباء من اهل البلاغة و صناعة المعاني، على ما صرح به الامام المزي وق. فى قوله شعر شاعر و ليل

ايل حسبما نقله العلامة التفتازاني في شرح التلخيص، «اكان للناس عجباً». و من اراد تفصيل تحقيق هذه المعاني ورام مُخ الحكمة ولب المعرفة في مراتب كتابه سبحانه و كلامه، فليرجع الى السفر الثالث من «الاسفار الاربعة» في العلم الالهى و «مفاتيح الغيب» لصدر اعظم الحكماء والمتألهين، العارف الشامخ المحقق الحكيم الالهى صدر الدين الشيرازى - قدس الله عقله و نور روحه - بشرط الاخذ من استاد ماهر حاذق خبير، و اياك أن تعرفهمك الساتر و تطالع كتاب الاسفار، هيات هيات، ففيه خبايا و رموز و كنوز، قل من يهتدى، الى مغزاها و يدرك فحواها الا الأملئى الناقد المستوفد المؤيد بنور الله العظيم.

اعلم: ان من جملة شبهات الكافرين الجاحدين، ان الرسول المبعوث من الله تعالى لا يجوز ان يكون بشراً، لأنه حينئذ يساوى سائر الأمم، فلا يجب عقلاً اطاعته عليهم، والجواب منع المساواة فان مفهوم الانسان و ان كان واحداً من حيث المعنى والمفهوم نكتة مقول بالتشكيك على مراتب متفاوتة متفاضلة والتبى وان كان بحسب مرتبه جسمانية بشراً مادياً، لكنه روحانى متصل بجميع العوالم الروحانية و حائر الرياسة القائمة فى العالمين، فبروحه الشريف المقدس عقل صاعد فيه حقائق العلوم والمعارف، و بقلبه المقدس مجموعة الاخلاق الفاضلة والاطوار الشريفة و بنفسه الكامله مجمع القوى والعساكر النفسانية، كل منها قوة قاهرة حاكمه على جميع القوى المتفرقة فى العالم، فهذا النور الجامع لجميع الفضائل الروحية والقلبية والنفسية فى بدنه العنصرى الظاهر متجل فى عالم الشهادة، ليسكن اليه النفوس و يأنس بهم و يأنسوا به و ينا سبهم و يعاشرهم و يلفظ و ييسط معهم، فيسوقهم الى دار كرامة الله تعالى، فنوكان ملكاً لم يكن من سنخهم حتى يعاشرهم معه فيحصل الغرض و قدصرح اهل الحكمة بأن الجنسية علة الضم والاية الشريفة رد عليهم بأحسن وجوه فحيث قال الى رجل منهم اشار الى لزوم المناسبة بين التبى والامة و حيث صرح بقوله تعالى «ان اوحينا» اشارة الى امتياز و فضله عليهم و ملاك وجوب اطاعتهم لاوامره «ان اوحينا الى رجل منهم» والوحى عبارة فى علم الهى غيبى تنزل من سماء الغيب و يتجلى فى

روح النبی بعد اتّصاله و اتّحاده بروح القدس المسمی عند قوم بالعقل الفعّال و عند آخرین بروان بخش (سروش غیبی) و فی لسان الشّرع الانور بمجرائیل و ذلك الاتصال له مرتبتان: احديهما اتصال عقله بمقام عقلية هذا الملك المقرب والاخرى اتصال لطيفته المثالية البرزخية و قولها الخيالية التي هي عين حسها الشّهودي العياني بالصورة المثالية لهذا الملك، ولا ريب انّ تمثّل العقل بالصورة المثالية و ظهوره في ذلك المرأة الصّافية امر معقول، ينشعب من قاعدة علمية هي: انّ لكلّ صورة عقلية صورة برزخية و هي مستفادة من قاعدة امكان الاشرف و قاعدة اشتراك الوجود معنّى و كون ما به الامتياز في مرتبة عين ما به الاشتراك و اتّصال المراتب كلّ ذلك محقق عند الماهر في الفنّ الالهي «ان انذار الناس» الانذار هو التخويف على امر مترقّب يخاف منه على جهة من الجهات الوجودية و لما كان الانسان بحسب مآله و نهاية امره و اخر درجات فعلية المتصل بموته و خروجه عن قبر هذا الجسد العنصري في خطر عظيم—نموذ بالله تعالى منه و نستعين برحمته و شفاعته اوليائه— و دفع المضرة لاسبابا المتعلقة بالعالم الكلية الاخرية اهمّ صور دعوته ص بالانذار و بالجملة لا بترجيح الانسان من مقام الطبع ولا يدخل في باب الدّعوة الالهية الا بالانذار البليغ المقبرعنه «بانداختن هراس و بيم در دل».

و بشرالذين آمنوا البشارة عبارة عن الاخبار بامر مطعوب محسوب مترقّب في المستقبل و في الفارسيه يقال له (نوید) والايمان عبارة عن العرفان المزوّج بقوة الحب والشّوق، اذ لا كراه في الذين بمعنى انّ طباع التدين والانجذاب ينافي الكره والاجبار و عن عالم الملك والملكوت—مولانا جعفر بن محمد عليه الصّلوة والسّلام— انه قال «هل الذين الا الحب» بل الحب يدعو الانسان الى معرفة المحبوب بكماله و تمامه على عكس، اشتهر من الناس، من انّ المعرفة اذا تمت اذت الى المحبة و اذا علمت هذا اتّضح لك سرّ انحراف اكثر خلق الدنيا و اهل الزّمان عن الالتزام بدين الاسلام و عدم اهتمام اهله بالعمل بقواعده الا القليل .

ديدن روی نبی سود نداشت

هر که او روی به بهبود نداشت

و بهود هو الحب والعلاقة «بأن لهم قدم صدق» القدم ما يسعى الإنسان في حوائجه و يمشي الى اغراضه و لما كان سعى الإنسان الضعيف، لا يمكن إلا بالالتجاء الى القوى الشريفة والسير تحت ظله والوقوع في لوائه، وفسر الائمة الصادقون الطاهرون — عليهم السلام — القدم في الآية تارة برسول الله ص و اخرى بالشفاعة و ثالثة بالولاية و تلك البشارة للمؤمنين توجب القطع بأنهم محكومون بحكم رئيسهم و مولاهم الذي دخلوا في منكمته و وقعوا في بسط ظله والرئيس سيد اهل الجنة بل وليها واليها اثبتة فاعرف قدر الايمان واعمل يا اخي بلوازمه حتى تدخل تحت عموم هذه الآية الشريفة عند ربهم. اعلم ان الرب من اعظم الاسماء الالهية و بسط منها ولا يخلو ذرة في الارض ولا في السماء من الاجسام والجسمانيات والمواد والصور والمجردات عقلاً كان او نفساً الاؤها حظ من حضرة ذلك الاسم الالهى وله وجه مع جميع الاعيان الثابتة في جميع العوالم الكونية، بل في عالم الاعيان و تقررها و لهذا ورد في الادعية والاذكار والاوراد الشرعية كثيراً في صدرها و ذيلها بل ذلك الاسم العظيم مما يحرك العواطف الالهية و يظهرها من مكامن الغيب الى مظاهر الشهود و يبسطها الى ان يتجلى في حضرة الداعي، و لهذا قال ساداتنا و موالينا — عليهم السلام — في بعض الادعية ما مضمونه: «انه يقول الداعي يارب يارب يارب يكره الى ان يقطع النفس» وهذا الانقطاع بداية تجلّي حقيقة العاطفة على عين العبد الداعي انشاء الله تعالى، و اعلم: ان العبد اذا ساءت افعاله و انحرفت عن الاعتدال و اكتسبت خطيئات في باطن النفس و رسخت في غور جوهرها و اعماق حقيقتها، فذلك الاسم الالهى لا بدوان يرى تلك الخطيئات والظلمات الى ان يكشف الغطاء بخروج الروح فجمنة الملكات الكامنة تصير اشباحاً اخروية بتربية رب العالمين:

ای دریدہ پوستین یوسفان گرگ بر خیزی از این خواب گران

و عند ذلك فلا يلو من الأنفس — عصمنا الله و جميع المؤمنين من سوء الخاتمة بمحمد وآله الطاهرين. ثم ان مقام العندية من اعظم مقامات المراتب الوجودية و تلك الحضرة هي المقام الجمعى لكل موجود و حقيقة الاصلية التي منها نزلت و ظهرت في

صورة الكثرة والفرق ولعلّ الحقّ تعالى، اشار بتلك الكلمة القدسية الى ان حقيقة محمدية - صلى الله عليه وآله وسلم - كانت الولاية والشفاعة متحققة في مرتبة جمعيتها ولم يتغيّر عندما نزلت في عالم الخلق بل هي مع الحق في عين كونه مع الخلق، وفي الخلق والله سبحانه يعلم حقائق اسرار خطابه و كتابه، واعرف واغتم ما املت لك من الاسرار. «قال الكافرون انّ هذا الساحر مبین» الكفر السترو منه الكفّاره بغى الستارة للعصيان وهذه الآية الشريفة يعنى هذا الاطلاق ولعلّ على انّ الكفر غطاء على وجه الفطرة الانسانية، بمعنى ان النفوس لكون اصلها من عالم القدس والتجريد، مجبولة على التوحيد والاذعان للحقّ وانكشاف الحقّ عليها، ولذلك قلنا في موضعه انّ الاسلام هو الذين الفطرى المركوز في كون الفطرة، البشرية، لو كانت باقية على حدّ طبيعتها وجوهرها والكفر امر وراء الفطرة نظير العوارض الغريبة الغير اللاحقة لذات موضوعاتها لاقتضاء من طباع الموضوعات، بل لعلّ. واسباب اتفاقية خارجة واعلم: انّ قوله الكافرين بانّ معجزات النبى ص من نوع السحر، اقوى دليل واحكم برهان على صدور غرائب انطبيعية وخوارقها منه، فهذا القدر مسلم بيننا وبينهم باعترافهم؛ لكننا ندعى انّ صدور تلك الغرائب كانت بقوة نفسه المقدسة باذن الله سبحانه من غير استعانة بالحيل والآلات حسبما يصنعه الساحر وهم يدعون أنّها صدرت باستعانة بالحيل فكانت سحر لا معجزة لكنّ دعوتهم هذه مردودة، بانه لم ينقل احد من المؤرخين و اهل السيرو الاخبار من جميع الملل؛ انه ع كان مزاولاً لهذا الاعمال السحرية ولم يشاهده احد يعمل تلك الآلايات ويصنعها، ولو كانت دعوتهم حقّة نقلت البناء، كما نقل صدور الغرائب، ولو لا خروج الكلام عن قاعدة التفسير لأطنبت البحث والتحقيق عليك بتفصيل ما اجلناه وتحقيقه، وفقّ الله تعالى.

تحقيق فى الاسفار الاربعه



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

تحقيقُ في الأسفار الأربعة وكيفية انطباقها على ابواب الكتاب

قوله: واعلم أنَّ للسلاك من العرفاء والاولياء اسفاراً اربعة.

اعلم، اِنَّ السالك إلى الله... تعالى مجده و كبريائه— إذا انقطع عن عالم الكثرة الإمكانية: بعد قطع منازل النفس و انصرافها عن مشتهياتها، و اخلص لله في جميع حركاتها القولية والفعلية و خواطرها و افكارها؛ يتصل إلى عالم الأحدية؛ ويرى الأغيار مستهلكة في شعاع نورالحق و تجلياته.

و هناك ابتداء «مقام القلب» و نهاية الشَّفَر الأولى، الذي هو الشَّفَر من الخلق إلى الحق. و يصير وجوده حقانياً مضمحلاً فيه الجهة الإمكانية. ثم لما كان قلب المؤمن بين يَدَي الرَّحْمَنِ، يَقلِّبه كيف يشاء. يشاهد صفاته العُلَّياء و أسمائه الكُبرى، من الأَسَاء اللَّطْفِيَّة والقَهْرِيَّة. و يظهر من موطن وجوده احكام الأَسَاء الإلهية بكثرتها، المعبرة عن «مقام الاحدية» و كان في مقام القبض والتبسُّط من ظهور حكم اللَّطف والقَهْر والخوف والرَّجاء فيه. وهذا هو الشَّفَر في الحق بالخلق.

أما كونه في الحق فلان العالم الزبوني فسيح جداً. والصفات الكمالية كثيرة من حيث المفهوم و حكومة كلِّ منها على وجود العبد. و أما كونه بالحق، فلان العبد لما كان منخلعاً عن حكم الإمكان و مقهوراً تحت سطوع نورالحق، فوجوده بالحق

لأنفسه، بل لا انانية له في هذه المرتبة. ثم إذا بلغ في السَّفر الثاني إلى نهاية مقام سيره و تطوراتهِ من حال إلى حال؛ حتّى شاهد جميع الصفات الإلهية مطوية في غيب الوحدة المختصة بذاته الواجبة و عرج إلى الفناء الذّاق؛ فلم يرأى الحقّ المحض والأحدية المطلقة، و صار اللّطف والقهر عنده واحداً واستوى عنده الإنعام والتعذيب، لأن كلّاً منها و ان نشأ من إسم خاصّ، فالإنعام من رحانيته والتعذيب من قهاريته، إلّا أنّ الصفات مستهلكة في غيب ذاته في هذا المقام؛ والمشهود في نظر السّالك ليس إلّا اهوية الغيبة الإلهية.

هناك المَخَو المحض، والظُّمَس الصّرف، و نهاية مقام القلب و مبدأ ظهور الروح، بإصطلاح أهل العرفان. فإنّ تداركه العناية الإلهية، و رجع إلى الصّخب بعد المَخَو، و شاهد الخلق والعالم الإمكانى، لكن بعين أخرى و نظر آخر و شهود غير شهود المحجوبين، بل شاهد الماهيات الإمكانية مظاهر أسمائه و مجالى صفاته و مرأى ذاته؛ و هذا هو السَّفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، فهناك مقام الولاية والتصرّف والجمع؛ فلا يجتنب بشهود الحقّ عن مشاهدة الخلق، ولا بشهود الخلق عن مشاهدة الحقّ؛ بل يرى الوحدة ظاهرة في الكثرة، والكثرة منطوية في غيب الوحدة.

وهناك نهاية السَّفر الثالث، الّذى هو «مرتبة الولاية». ولما كان باقياً بعد ما كان فانياً، فإن بلغ مقام التّمكن التام وانشراح صدره، بحيث لا يشغله الإستغراق في أحكام عالم الكثرة عن مشاهدة الوحدة المحضة؛ بل كان جالساً بين الحدين، و حائزاً لمقام الجمع بين الفناء في عين البقاء والبقاء في عين الفناء. فهذا هو السَّفر الرابع، الّذى هو في الخلق بالحقّ.

و هناك مرتبة التّوبة والتّشريع و زعامة الأمة على كثرتهم و تباين شؤونهم و أطوارهم.

و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الكتاب لما كان مشتملاً على الأسفار الأربعة، بمعنى السّفر العلمى بالبحث التّطرقى على طبق سفر السّالكين بالسّفر الحالى والسّير العملى الآ يتأخى، فلا بدّ و ان يتحقّق مناسبة تامة بين أسفار السّالكين و

ابواب الكتاب.

وبانه ان: السَّفرَ الأوَّل منه فى الأمور العاقبة، وهى مقدّمة يتوقّف عليها الفنّ الثّانى، وإثبات الواجب بجماله و صفاته فإنّ انتقال من الأمور العاقبة إلى السَّفرِ الثّانى، الّذى هو الإلهيات بالمعنى الأخصّ، مطابق للسَّفر الأوَّل للسَّالِكين من العوالم الخلقية إلى الحقّ، ولما كان الحكميّ باحثاً فى الإلهيات عن صفاته تعالى، فستدلّ من وجوده على أحديته و من أحديته على صمديته، بل من وجوده على علمه وإرادته و حياته و قدرته؛ فهذا مطابق للسَّفر الثّانى، الّذى كان سفرأ فى الحقّ بالحقّ.

ثمّ إنّ الحكميّ المتألّه المصنّف للكتاب، جعل «السَّفر الثّالث» من كتابه فى الجواهر والأعراض، لكن يبحث عنها بالنظر الإلهى لا بالنظر الطّبيعى. فهذا الباب من الكتاب مطابق لسَّفر السَّالِك من الحقّ إلى الخلق، لأنّ الجواهر والأعراض ماهيات امكانية و تعيّنات كلّها من العوالم الخلقية.

و بعد البحث عن الجواهر والأعراض بحث المصنّف عن النفس وقواها و مشاعرها و ترفّقاتها و تنزّلاتها و سعاداتها و شقاوتها، و هو السَّفر الرابع من الكتاب، فى علم النفس. فهذا مطابق لسَّفر التّبوّة والتّشريع، الّذى كان رابعاً من أسفار السَّالِكين. لأنّ التّبوّة، بما هو نبيّ، فى تشريعه الأحكام و دعوته إلى الله، يدعو إلى مابه سعادة النفس و نجاتها و يردّ عَمّا فيه شقاوة النفوس و هلاكها، فسَّفر النَّفْس من الكتاب يشابه سَّفر التّبوّة والتّشريع، ...



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فى بيان

ان الدورى ستلزم التسلسل



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في بيان أنّ الدور يستلزم التسلسل

اعلم، أنّه إذا توقّف مثلاً **أ** على **ب**، فيجب إعتبار **ب** في مرتبة متقدمة على **أ**، وإذا فُرض مع ذلك توقّف **ب** على **أ** وجب إعتبار تقدم مرتبة **أ** على **ب**، فهنا ثلاث مراتب:

الأولى مرتبة **أ**، الثانية مرتبة **ب**، الثالثة أيضاً مرتبة **أ**.

ثمّ إنّ **أ** مع كونها في تلك الثالثة الرّاقية لمّا كانت معلولة لـ «**ب**»، فيجب بحسب وضع **أ** في تلك المرتبة وضع **ب** في مرتبة قبلها، وهى المرتبة الرابعة و **ب** في تلك المرتبة الرابعة لم يخرج من معلوليّتها لـ «**أ**»، فيجب وضع **أ** في المرتبة الخامسة بحسب وضع في المرتبة الرابعة. ثمّ إنّ **أ** في تلك الخامسة يصدق عليها أنّها معلولة لـ «**ب**». و إنّ كانت موصوفة في المرتبة الخامسة، فوجب إعتبار **أ** في المرتبة السادسة. وهكذا إلى غير النهاية.

فإن قلت: تلك المراتب بحسب الإعتبار، والوضع والفرض والتسلسل في الإعتبارات جائز لا نقطاع السلسلة بانقطاع الإعتبار.

قلت: كلا بل هى أمور واقعية على تقدير التوقف من الطرفين، ومن لوازم عليّة كلّ من **أ** و **ب** للآخر ومعلوليّتها كذلك — فافهم واغتم. فإن ما ذكرناه أصوب وأمن ممّا ذكر في بعض التعاليق.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حاشية على قضايا
الضرورة الذاتية

حاشية على قضايا بالضرورة الذاتية من الاسفار الاربعة

قوله: «واقاما توهمه بعض» إلى آخره.

يمكن تقرير التوهم بوجهين:

احدهما أنه لو كان المواد المبحوث عنها في العلمين واحدة لزم ان يكون الزوجية

واجبة الوجود.

وتقريره: أنه على تقدير الاتحاد فكما ان قولنا الله موجود بالضرورة معناه

وجوب وجود الواجب، فكذلك قولنا الاربعة زوج بالضرورة معناه وجوب وجود

الزوجية.

وثانيهما ان يكون المراد أنه على تقدير الاتحاد لزم وجوب الزوجية للزومها و

هو الاربعة وحينئذ يكون من سنخ الوجوب الذاتي فقولنا الأربعة زوج بالضرورة

يكون مثل قولنا الله عالم بالضرورة.

والمصنف — قدس سره — حمل كلام المتوهم على الاول.

واجاب بمنع الملازمة. والسرفيه واضح ضرورة ان اختلاف المحمولين كاف

في رفع التوهم والعلامة الدواني حمل كلامه على الثاني.

ثم صار بصدد دفعه بابداء الفرق بين قولنا: «الله عالم بالضرورة» وقولنا:

«الأربعة زوج بالضرورة» بأن الضرورة في الثاني وصفية لأن الأربعة توصف بأنها

موجودة زوج بخلاف قولنا في الاول فأنها الضرورة الذاتية والمصنف اورد على كلامه

بوجوده:

الأول أنّ لازم الماهية مثل الزوج حسيّة أنّها هو لازم لنفس الماهية و هي مرتبة القوام والتقرّر الماهوي غير معتبر فيه اعتبار الوجود.

نعم، لما كان التقرّر في حال الوجود، فالوجود معتبر فيه بنحو الظرفية المحضة فقولنا الاربعة زوج يؤوّل الى أنّها في حال الوجود زوج من جهة أنّ في حال العدم لا يعقل ماهية و يقرّر حتى يكون موضوعاً للزوجية الثاني أنّ الضرورة فيه وقتية لا وصفية.

والثاني أنّه على تقدير ان تكون الضرورة ذاتية كما هو الحق، فهو غير الضرورة الذاتية الأزلية المعقود بها القضايا الإلهية لان الضرورة فيها ذاتية أزلية بخلاف الضرورة في صقع الممكنات، فإنّها و ان كانت ذاته و معه يجوز سلب المحمول بعدم الموضوع لجواز عدمه بخلاف الواجب بالذات — جلّ ذكره — فافهم.

قوله: «و كون ابعده اضعف تحصلاً من معلولها ليس بضائر» الى آخره.

أقول: والتحقّق في الجواب ان يقال لما كانت علّة عدم العلة لعدم معلولها راجعة إلى عدم تحقّق علّة الوجود، كى يتحقّق المعلول، كانت علّة العدم التوعى لعدم المعلول الشّخصى عبارة عن عدم تحقّق العلّة بوجود جميع الأجزاء أو أفراد علّة الوجود حتى يتحقّق وجود معلولها، فليس العدم الكلّي علّة، بل كاشف عن عدم تحقّق ماهو مصداق لعلّة الوجود، فكما أنّ عدم العلة الشّخصية كاشف عن عدم تحقّق ماهو العلة، فكذلك في عدم العلة إذا اخذ كلياً — فافهم.

فى بيان القوة المولّدة



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

رساله در بيان قوّة مولّده

نکته

اعلم أنّ لی فی القوّة المولّدة الّتی اثبتّها الحکماء والأطباء للنّفس و کونها من قوی النّفس اشکالاً؛ و هو أنّ النّفس بما هی نفس جهة کمال للبدن الشّخصیّ الطّبیعیّ المتحدّ معها کما عرّفوها بأنّها کمال أوّل لجسم إلى آخره و یجب ان تكون بما هی نفس حافظه لنظام بدنها لا غیر، فکلّمّا رجع إلى کمال البدن و حفظه من القویّ الطّبیعیّة و الإدراکیّة یصحّ القول بأنّها من قوی النّفس بما هی نفس و اما القوّة المولّدة فشانّها افراز المادّة و تصییرها، لأنّ یتعلّق بها نفس أخرى یكون شخصاً آخرأ فعملها غیر راجع إلى نظام هذا البدن الشّخصیّ فکیف تكون من قوی النّفس بما هی نفس. نعم؛ العقل المحض حیث یرى المصلحة فی نظام الكلّ بما هو کلّ، مؤثّر باذن الله سبحانه فی مثل هذا ولا ضیر فیهِ و أنّما الإشکال فی کون هذا العمل للنّفس بما أنّه نفس؛ کما لا یخفی علی من له قدمٌ راسخٌ فی الصّناعة الحکمیّة.



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی